**Ks. Tadeusz BRZEGOWY,** ur. 1941 r., prof. dr hab. teologii, licencjat nauk biblijnych, studiował biblistykę na KUL w Lublinie, w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, w École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie i Catholic University of America w Waszyngtonie. Jest kierownikiem katedry egzegezy Starego Testamentu w PAT w Krakowie. W serii ACADEMICA ukazały się także: *Pięcioksiąg Mojżesza, Pisma mądrościowe Starego Testamentu, Prorocy Izraela*, cz. I i II, *Psałterz i Księga Lamentacji*.

*Zawartość tomu:*

**KSIĘGI HISTORYCZNE STAREGO TESTAMENTU**

- Historyczne dzieło deuteronomistyczne
  ✓zakres, czas powstania, źródła, cel i orędzie religijne
  ✓chronologia biblijna i pozabiblijna, przyczynek archeologii do egzegezy biblijnej
- Dzieło Jozuego
  ✓cudowne przejście przez Jordan ✓ zdobycie Jerycha ✓ cud słońca nad Ajjalonem ✓ opanowanie i podział ziemi Kanaan ✓ święte wojny Izraela
- Sakralny związek pokoleń Izraela (amfiktionia) pod naporem Filistynów i państw zajordańskich
  ✓sędziowie wybawicielami Izraela z ucisku
- Narodziny instytucji profetyzmu i monarchii
  ✓przeniesienie stolicy Izraela do Jerozolimy i zbudowanie świątyni ✓ historia dwóch królestw podzielonych ✓ rozkwit profetyzmu (Eliasz i Elizeusz) ✓ upadek Samarii i Jerozolimy ✓ niewola babilońska
- Powrót z niewoli
  ✓odbudowa wspólnoty żydowskiej wokół Jerozolimy, świątyni i Prawa
- Izraelska literatura historyczno-dydaktyczna
- Izrael w epoce hellenistycznej
  ✓promieniowanie kultury greckiej, diaspora żydowska nośnikiem monoteizmu w świecie pogańskim ✓prześladowanie religii jahwistycznej przez Seleucydów i zwycięskie powstanie machabejskie

ISBN 978-83-733261-6-3

Wydawnictwo Biblos

ACADEMICA

Ks. Tadeusz Brzegowy

KSIĘGI HISTORYCZNE STAREGO TESTAMENTU

Bibl-02789
Biblioteka WSFT
0013 3678

Ks. Tadeusz Brzegowy KSIĘGI HISTORYCZNE STAREGO TESTAMENTU

ACADEMICA

32

Biblos

© by Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2008

ISBN 978-83-733261-6-3

Nihil obstat
Tarnów, dnia 13.10.2008 r.
*ks. dr hab. Michał Bednarz*

Imprimatur
OW-2/61/08, Tarnów, dnia 20.10.2008 r.
Wikariusz Generalny
† *Wiesław Lechowicz*

**Bibl-02789**
Biblioteka WSD AK
0013 3678

Recenzja naukowa:
*Ks. dr hab. Michał Bednarz*
13.10.2008 r.

Wyższego Seminarium Duchownego
BIBLIOTEKA
Archidiecezji Krakowskiej

37532/2012

Komitet redakcyjny:
*Ks. dr hab. Michał Bednarz, ks. prof. dr hab. Tadeusz Brzegowy,*
*ks. prof. PUSC dr hab. Janusz Królikowski, ks dr Piotr Łabuda,*
*ks. dr hab. Józef Stala, ks. dr hab. Henryk Szmulewicz,*
*ks. dr hab. Antoni Żurek (przewodniczący),*

108/2012/2/3

Projekt okładki:
*Artur Piątek*

Wydanie IV

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej
*Biblos*
Plac Katedralny 6, 33-100 Tarnów
tel. 014-621-27-77
fax 014-622-40-40
e-mail: biblos@biblos.pl
http://www.biblos.pl

## SPIS TREŚCI

**I DZIEŁO DEUTERONOMISTYCZNE** ..... 11
1. Definicja dzieła deuteronomistycznego ..... 11
2. Nowsze spojrzenia na dtr historię ..... 13
3. Źródła i ich opracowanie ..... 20
4. Cel i orędzie dtr historii ..... 23
4.1. Warstwa teologiczna dtr historii ..... 24
4.2. Świątynia mieszkaniem Boga i miejscem modlitwy ..... 27
4.3. Wezwanie do nawrócenia istotą kultu ..... 31

**II KSIĘGA JOZUEGO** ..... 37
1. Tytuł księgi i jej bohater ..... 37
2. Treść księgi ..... 38
3. Charakter literacki ..... 42
4. Wartości religijne Księgi Jozuego ..... 45
5. Tło historyczne podboju Kanaanu ..... 48
5.1. Egipt ..... 49
5.2. Ludy morza ..... 49
5.3. Kanaan ..... 50
6. Zajęcie Kanaanu w świetle współczesnej egzegezy ..... 53
6.1. Trzy modele zasiedlenia ..... 53
6.2. Osiedlenie na Południu ..... 57
6.3. Osiedlenie w Transjordanii ..... 58
6.4. Osiedlenie w Palestynie centralnej ..... 58
6.5. Osiedlenie na Północy ..... 59
6.6. Chronologia wydarzeń ..... 59
7. Przejście przez Jordan (Joz 3,1 – 5,1) ..... 60
7.1. Charakterystyka literacka ..... 60
7.2. Przygotowanie do przejścia (Joz 3,1-13) ..... 61
7.3. Przejście rzeki (Joz 3,14-17) ..... 63
8. Zdobycie Jerycha (Joz 5,13 – 6,27) ..... 64
8.1. Charakterystyka literacka ..... 64
8.2. Egzegeza ..... 65
8.3. Opowiadanie Joz 6 i archeologia ..... 67

9. Zdobycie Aj (Joz 7,1 – 8,29) ... 70
9.1. Przebieg akcji ... 70
9.2. Problem archeologiczny ... 71
10. Zwycięstwo pod Gibeonem i cud słońca (Joz 10,1-27) ... 72
10.1. Rozwój wydarzenia ... 72
10.2. Cudowna interwencja Boga ... 74

**III KSIĘGA SĘDZIÓW** ... 77
1. Sędziowie ... 77
2. Struktura księgi ... 78
3. Ramy czasowe ... 81
4. Sytuacja polityczna na początku okresu sędziów ... 82
4.1. Izraelici ... 82
4.2. Kananejczycy ... 84
5. Zwycięstwo Debory i Baraka (Sdz 4) ... 84
6. Pieśń Debory (Sdz 5,1-31) ... 87
6.1. Charakterystyka literacka ... 87
6.2. Egzegeza ... 89
7. Gedeon i jego syn Abimelek ... 92
8. Walki Samsona z Filistynami ... 94
9. Osiedlenie się Danitów na Północy (Sdz 17 – 18) ... 96

**IV KSIĘGI 1-2 SAMUELA** ... 99
1. Tytuł ... 99
2. Treść ... 100
3. Ustanowienie monarchii w Izraelu ... 102
3.1. Monarchia na starożytnym Wschodzie ... 102
3.2. Ustanowienie monarchii według Ksiąg Samuela ... 104
4. Ustanowienie Jerozolimy stolicą państwa ... 108
5. Przymierze z Domem Dawida (2 Sm 7,1-16) ... 112
5.1. Okoliczności wygłoszenia proroctwa ... 112
5.2. Egzegeza ... 113
5.3. Mesjanizm proroctwa Natana ... 115

**V KSIĘGI 1-2 KRÓLEWSKIE** ... 119
1. Treść ... 119
2. Schemat literacki i źródła ... 121
3. Chronologia epoki monarchii izraelskiej ... 122



**VI KSIĘGI 1-2 KRONIK** ... 133
1. Dzieło kronikarskie ... 133
2. Czas powstania ... 134
3. Treść ... 136
4. Aspekty literackie ... 138
4.1. Źródła i sposób ich opracowania ... 141
4.2. Walor historyczny ... 141
4.3. Rodzaj literacki ... 145
5. Wizja kultu Bożego ... 147

**VII ZNACZĄCE WYDARZENIA OKRESU MONARCHII** ... 149
1. Salomon i jego dzieło ... 153
1.1. Wstąpienie na tron ... 153
1.2. Mądrość i potęga ... 153
1.3. Budowa Świątyni ... 155
1.4. Sytuacja w kraju pod koniec panowania Salomona (zagrożenia) ... 158
2. Podział Królestwa i skutki tego podziału ... 161
2.1. Bunt Jeroboama ... 163
2.2. Zgromadzenie w Sychem ... 163
2.3. Konsekwencje narodowo-polityczne podziału ... 166
2.4. Konsekwencje religijne ... 168
3. Dzieje Eliasza i Elizeusza ... 169
3.1. Charakter literacki podań o Eliaszu i Elizeuszu i ich stosunek do historii ... 172
3.2. Eliasz ... 173
3.3. Elizeusz ... 176
3.4. Znaczenie Eliasza i Elizeusza ... 180
4. Ostatnie dziesięciolecia Królestwa Izraela do upadku Samarii ... 186
5. Wybawienie Jerozolimy z opresji asyryjskiej ... 186
6. Reforma religijna króla Jozjasza ... 191
7. Upadek Jerozolimy i niewola babilońska ... 197
... 202

**VIII KSIĘGI EZDRASZA I NEHEMIASZA** ..... 209
1. Rys historyczny ..... 209
1.1. Powstanie imperium perskiego ..... 209
1.2. Polityka Persów względem ludów podbitych ..... 210
2. Tytuł, podział, miejsce w kanonie ..... 212
3. Treść ..... 213
4. Kompilatorski charakter dzieła i jego źródła ..... 215
5. Dwujęzyczność Ksiąg Ezd-Ne ..... 218
6. Autor ..... 219
7. Wartość historyczna ..... 220
8. Problem chronologiczny ..... 222
8.1. Okres od Cyrusa do poświęcenia Świątyni ..... 222
8.2. Powrót Nehemiasza i Ezdrasza do Jerozolimy ..... 223
9. Twórcy odbudowy Izraela ..... 226
10. Treści teologiczne ..... 230
10.1. Bóg ..... 230
10.2. Izrael ..... 232
10.3. Prawo ..... 233

**IX LITERATURA HISTORYCZNO-DYDAKTYCZNA** ..... 237
1. Księga Rut ..... 237
1.1. Tytuł i miejsce w kanonie ..... 237
1.2. Treść ..... 238
1.3. Autor i czas powstania ..... 238
1.4. Rodzaj literacki ..... 239
1.5. Cel i przesłanie religijne ..... 241
2. Księga Judyty ..... 243
2.1. Treść księgi ..... 243
2.2. Historyczność Księgi Judyty ..... 244
2.3. Teologia Księgi Judyty ..... 247
3. Księga Tobiasza ..... 248
3.1. Treść księgi ..... 248
3.2. Gatunek literacki ..... 249
3.3. Wartości teologiczne ..... 251



4. Księga Estery ..... 252
4.1. Treść księgi ..... 252
4.2. Tekst księgi ..... 253
4.3. Charakter i powstanie księgi ..... 254
4.4. Teologia Księgi Estery ..... 255

**X KSIĘGI MACHABEJSKIE** ..... 257
1. Rys historyczny ..... 257
1.1. Aleksander Wielki ..... 257
1.2. Następcy Aleksandra ..... 257
1.3. Żydzi pod panowaniem Ptolemeuszy ..... 258
1.4. Żydzi pod panowaniem Seleucydów ..... 259
1.5. Hellenizm ..... 260
1.6. Diaspora ..... 262
2. Pierwsza Księga Machabejska ..... 265
2.1. Tytuł ..... 265
2.2. Treść ..... 265
2.3. Autor ..... 266
2.4. Język ..... 267
2.5. Data kompozycji ..... 267
2.6. Treści religijne ..... 268
2.7. Prawo i Przymierze ..... 269
3. Druga Księga Machabejska ..... 270
3.1. Tytuł ..... 270
3.2. Treść księgi ..... 270
3.3. Autor ..... 271
3.4. Data powstania ..... 271
3.5. Treści teologiczne ..... 273

**WYKAZ SKRÓTÓW BIBLIOGRAFICZNYCH** ..... 279

**BIBLIOGRAFIA UZUPEŁNIAJĄCA** ..... 283

# I

# DZIEŁO DEUTERONOMISTYCZNE

## 1. DEFINICJA DZIEŁA DEUTERONOMISTYCZNEGO

Nazwą „dzieło deuteronomistyczne" obejmujemy następujące pisma Starego Testamentu: *Księga Jozuego, Sędziów, 1-2 Samuela, 1-2 Królewska.* Żydzi określali te księgi mianem „Proroków wcześniejszych" (hebr. *nᵉbi'îm riszonîm*), tradycja zaś chrześcijańska zalicza je do ksiąg historycznych. Materiał, jaki te księgi przedstawiają, jest bardzo rozległy. Czasowo obejmują one więcej niż pół tysiąclecia: jeżeli podbój Kanaanu (od czego zaczyna się opowiadanie w Księdze Jozuego) ma miejsce w XIII w. przed Chr., to uprowadzenie do Babilonii (o czym czytamy na końcu 2 Krl) nastąpiło w VI w. przed Chr. Ogromna jest więc rozpiętość czasowa, którą dzieło obejmuje. Ale i materiały, z których składają się wymienione księgi, są bardzo różnorodne. A mimo to księgi te stanowią całość, choćby dlatego, że przedstawiają opowiadanie historyczne nieprzerwane, które opracowuje określoną przestrzeń czasową, omawiając ją bez większych luk.[1]

Nasuwa się wobec tego pytanie, jak rozumieć powstanie tych ksiąg; czy każda z ksiąg ma swoją własną historię, czy też stanowią one jakąś pierwotną całość.

W dawniejszej egzegezie, głównie pod wpływem podziału kanonicznego, gdzie księgi te występują pod własnymi tytułami, uważano je za odrębne dzieła i szukano autorów dla każdego z nich. Tak więc Jozuego uważano za autora *Księgi Jozuego*; Samuela za autora *Ksiąg Sędziów* oraz *1-2 Samuela*; a Jeremiasza lub jednego z jego uczniów za twórcę *Ksiąg Królewskich*.[2]

---

[1] Por. N. LOHFINK, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomistica*, w: *Parola e messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, s. 317-336.

[2] Taka była już tradycja żydowska poświadczona w *Talmudzie. Baba Bathra* 14b i 15a.

Od dawna też zauważono, że Księgi Joz – Krl są ściśle powiązane z Deuteronomium poprzez język, styl i teologię. Starano się wyjaśnić to zjawisko przez przyjęcie redakcji deuteronomistycznej (jednej czy więcej sukcesywnych), dokonanej na pismach wcześniej istniejących.[3]

Druga połowa XIX w. i pierwsze dziesięciolecia XX wieku były okresem rozkwitu badań krytycznych nad Pięcioksięgiem. Owocem tych intensywnych badań jest teoria źródeł (J,E,D,P) w klasycznym opracowaniu J. WELLHAUSENA.[4] Tę właśnie „teorię źródeł" rozciągnięto na dalsze księgi, choć w różnej mierze. Najlepiej tkwiła w tym systemie *Księga Jozuego,* wobec czego zaczęto mówić o „Hexateuchu" (tzn. sześcioksięgu) zamiast o „Pentateuchu" (tzn. pięcioksięgu). W świetle tej opinii powstanie *Księgi Jozuego* przedstawiałoby się następująco: pierwsze dwanaście rozdziałów było wynikiem redakcyjnego połączenia dwóch źródeł J i E (ok. 650 r.). Następnie przyszła deuteronomiczna rewizja (D) z ok. 550 r., a jeszcze później kapłańska (P). Tradycja kapłańska jest prawie niedostrzegalna w pierwszych dwunastu rozdziałach, ale dominuje w reszcie dzieła, zwłaszcza tam, gdzie są omawiane kwestie topograficzne, chociaż rozdział 24 (zgromadzenie w Sychem) należy w większości przypisać Elohiście.[5]

Ten kierunek studiów był rozwijany aż do naszych czasów. Jednak uczeni nie doszli do jakiejś zgody ani w przydzielaniu poszczególnych perykop do określonych źródeł, ani w kwestii, jak daleko sięgają owe źródła Pentateuchu. Dla przykładu I. BENZINGER[6] przyjmował źródła J i E aż do 2 Krl 17,3 nn (upadek Samarii). G. HÖLSCHER[7] przypisywał prawie wszystko źródłu E aż do opisu upadku Jerozolimy, czyli do końca 2 Krl. O. EISSFELDT[8] w swojej znakomitej introdukcji uważa za rzecz pewną obecność źródeł Pentateuchu aż po *Księgi Samuela* łącznie z dwoma pierwszymi rozdziałami 1 Krl (koniec historii Dawida). Historia sukcesji Salomonowej wydaje mu się elohistyczna, zwłaszcza 1 Krl 2,1-12. Pewne elementy JE dostrzega on w 1 Krl 1,12-14; cykl Eliasza wykazuje podobieństwo z E, zaś cykl Elizeusza zbliża się do J.

[3] Por. Jan ŁACH, *Dzieło Deuteronomistyczne. Księgi proroków starszych*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań – Warszawa 1973, s. 254-316.
[4] Por. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, Tarnów: Biblos ⁴2002, s. 24-32.
[5] Zob. S. GACEK, *Księga Jozuego. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Tarnów 1993, s. 82-100.
[6] I. BENZINGER, *Jahwist und Elohist in der Königsbüchern* (BWANT 27), Stuttgart 1921.
[7] G. HÖLSCHER, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*, w: *Eucharisterion. Festschrift für H. Gunkel*, Göttingen 1923, s. 158-213
[8] O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, neubearb. 3. Aufl. Tübingen 1964, s. 333-340.



Inni uczeni zajmowali w tej kwestii tak odmienne stanowiska, iż wreszcie wszelkie próby poszukiwań źródeł J,E,D,P w Księgach Joz – Krl zarzucono jako bezowocne.

W tej sytuacji zaniechano dalszych poszukiwań nad źródłami Pentateuchu w Księgach Joz – 2 Krl, a jedność tych pism językową i teologiczną zaczęto tłumaczyć jednością autora. Zaczęto mówić o twórcy, autorze deuteronomistycznym (Dtr), który napisał obszerne dzieło, od Pwt do 2 Krl, wykorzystując najróżniejsze materiały starsze i niezależne od siebie. Rozdziały 1-4 Pwt nie byłyby już prologiem do prawa deuteronomicznego, ale do całego dzieła historycznego Pwt – Krl.

Teoria została postawiona i opublikowana przez M. NOTHA w 1942 r. i dlatego nazywa się go niekiedy „ojcem dzieła deuteronomistycznego".[9] M. Noth definiuje to opracowanie jako najstarszy monument historii ludzkiej, jaki znamy, i jedyny dla starożytnego Wschodu owoc prawdziwej historiografii.[10] Dzieło zostało stworzone wkrótce po ostatnich wydarzeniach w nim opisanych (ułaskawienie Jehojakina po śmierci Nabuchodonozora w 561 r. przed Chr., w 37 r. wygnania), a więc gdzieś w połowie VI w. i byłoby formą jakiegoś bilansu przeprowadzonego po katastrofie zburzenia Jerozolimy i uprowadzenia do Babilonii.[11]

## 2. NOWSZE SPOJRZENIA NA DTR HISTORIĘ

Teoria M. Notha, jakkolwiek solidna i wyjaśniająca wiele problemów, nie uniknęła krytyki. Dzisiaj dzieło dtr stało się, podobnie zresztą jak Pięcioksiąg,[12] przedmiotem ożywionej dyskusji uczonych. Dyskusja jednak nie toczy się dzisiaj wokół samego faktu dtr dzieła, raczej powszechnie uznawanego, lecz dotyczy różnych kwestii szczegółowych. Pierwsze pytanie dotyczy tego, czy autor dokonał jedynie jakichś wstawek i przeróbek, które tylko w pewnych częściach (jak *Księgi Sędziów* i *Królów*) nabierają jakiejś orga-

[9] Tamże s. 323.
[10] Tak M. NOTH zaprezentował dzieło w Królewcu dnia 8 VII 1942: „Die vorliegende Untersuchung greift das in der Menschengeschichte, soweit uns bekannt, älteste und im alten Orient einzige Denkmal wirklicher Geschichtsschreibung heraus..." (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, ³1967, przedmowa).
[11] Tamże s. 3-18.
[12] Por. T. BRZEGOWY, *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu – próba oceny*, CT 71 (2002) nr 1, s. 11-45.

Wyższego Seminarium Duchownego BIBLIOTEKA Archidiecezji Krakowskiej

niczności, czy też chodzi raczej o jednolite i według pewnego planu wykonane dzieło historyczne.[13] Liczni egzegeci zaczęli zarzucać teorii Notha zbytnie uproszczenie i niebranie pod uwagę wielu poziomów i złożoności tradycji oraz liczby i głębokości kolejnych rewizji (redakcji). W ostatnich tylko dwudziestu latach powstało około dwudziestu monografii wokół tych problemów, ale trudno mówić o jakimś rzeczywistym postępie w całej sprawie.

Bardzo dyskutowana jest kwestia zakończenia dtr historii, co oczywiście ma związek z czasem i sytuacją pracy Deuteronomisty. Tutaj zwraca się uwagę na brak teologicznej interpretacji przy okazji zburzenia Jerozolimy i wygnania Judejczyków (koniec 2 Krl), a więc w takich okolicznościach, w jakich Deuteronomista nigdy z nich nie rezygnował.[14] Dalej podniesiono, że Deuteronomista jest niezwykle zafascynowany postacią króla Jozjasza, że jego osobie i reformie poświęcił najbardziej deuteronomistyczne rozdziały 2 Krl 22 – 23. Dalej zauważa się, że po śmierci Jozjasza zanika styl dtr, że dla króla Jojakima, następcy Jozjasza, po raz ostatni zacytowano Roczniki Królestwa Judy (2 Krl 24,5). Wyciągnięto stąd wniosek, że Deuteronomista sporządził swoje dzieło ok. 600 r., wkrótce po śmierci Jozjasza. Dlatego też wysunięto tezę, że rzeczywistym zakończeniem i konkluzją dzieła było opowiadanie o reformie Jozjasza w 2 Krl 22 – 23, kompozycja własna Deuteronomisty i prawdziwe podsumowanie historii kultu Izraela i Judy. Dalsze rozdziały byłyby późniejszym dodatkiem, zrobionym zasadniczo według tego samego schematu, ale też w różniącej się formie. Wobec tego ostatni epizod o uwolnieniu Jojakina nie powinien być uważany za decydujący w teologicznej interpretacji dzieła dtr, a kwestia przyszłości dynastii Dawidowej pozostawałaby dla Deuteronomisty otwarta.

Tezę o jozjańskim Deuteronomiście uzasadnia M. COGAN.[15] Wychodzi on od charakterystyki Samarytan, jaką znajdujemy w 2 Krl 17. Jest to niewątpliwie fragment autorstwa Deuteronomisty.[16] Pierwsza część (ww. 7-23) opisuje niewierność Izraela (Północnego) i jego upadek. Natomiast druga część (ww. 24-40) zawiera wykład Deuteronomisty o mieszkańcach byłego Królestwa Izraela po roku 720. Według niego cała ludność Izraela została deportowana z kraju (17,23), *„usunięta sprzed oczu"* bardzo zagniewanego

[13] A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*, ed. 4 completamente rifatta, Paideia Editrice 1987, s. 210.
[14] Zob. niżej s. 25.
[15] M. COGAN, *Israel in Exile – the View of Josianic Historian*, JBL 97 (1978) s. 40-44.
[16] Por. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, s. 6; J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary* (The Old Testament Library), London 1970, s. 646-656.



Jahwe (17,18).[17] Wszyscy, którzy teraz zamieszkują tereny Królestwa Izraela, są pogańskimi bałwochwalcami. Taki punkt widzenia różni się zasadniczo od spojrzenia proroków epoki wygnania Jeremiasza czy Ezechiela. Ezechiel mówi o przyszłym połączeniu dwóch gałęzi, Judy i Efraima, w jedno drzewo (Ez 37,15-22). Według Jeremiasza reszta oczyszczona przez niewolę powróci do ojczyzny i osiedli się na Górach Efraima (Jr 3,6-13.19-25; 31 passim). Zatem ponieważ sprawa grzesznego zachowania Izraelitów nie jest aktualna dla autorów wygnańczych i powygnańczych, zburzenie Jerozolimy w roku 586 stanowi *terminus ad quem* dla polemisty 2 Krl 17.

W tym późnym przedwygańczym okresie judejskim najlepszym momentem na takie zainteresowanie Królestwem Efraima i jego mieszkańcami są rządy Jozjasza. Ukazany jako prawdziwy David redivivus, Jozjasz wyrusza do prowincji asyryjskiej Samerina, aby zburzyć ołtarz w Betel i oczyścić inne miasta Efraima z bałwochwalczych sanktuariów *(bamôt)* (2 Krl 23,15-19). Kapłani, którzy w tych sanktuariach posługiwali, zostają zabici (w. 20), jak się zabijało pogańskich kapłanów, objętych deuteronomicznym prawem cheremu. W gorliwej akcji Jozjasza można zobaczyć pretensję domu Dawidowego do bycia prawdziwym dziedzicem, a więc i stróżem terytorium upadłego królestwa. Polemika w 2 Krl 17,34-40 podpiera takie pretensje. Izraelscy wygnańcy, przez swoją nieustanną idolatrię, utracili wszelkie prawa do swego dawnego dziedzictwa. Nasz historyk, który niewątpliwie jest identyczny z Deuteronomistą, odmawia im wszelkiej legalności; ich wygnanie jest dowodem ich odrzucenia.

Nasuwa się więc wniosek, że Deuteronomista sporządził swoje dzieło ok. 600 r., wkrótce po śmierci Jozjasza, zanim nie zgasł czar jego postaci i dzieła.[18] Dlatego też Deuteronomista może być uważany za duchowego syna proroka Jeremiasza.[19]

Podobne jest stanowisko Marka O'BRIENA,[20] który uważa, że dzieło deuteronomistyczne było dobrze zaplanowaną historią przywódców Izraela od Mojżesza do Jozjasza. To pierwotne dzieło kończyło się na 2 Krl 23,23. Owa

[17] Zob. na ten temat: W. CHROSTOWSKI, *„Nic nie zostało jak tylko samo pokolenie Judy" (2 Krl 17,18b) – czy naprawdę? Zagłada Samarii i Królestwa Izraela oraz jej skutki*, CT 68 (1998) s. 5-22.
[18] N.H. SNAITH, R.W. SOCKMAN, R. CALKINS, *The First and Second Books of Kings and Chronicles [etc.]*, w: *Interpreter's Bible*, ed. G. Buttrick, vol. 3, New York – Nashville: Abingdon Press 1954, s. 3.
[19] Zob. niżej s. 18 n.
[20] M. O'BRIEN, *Deuteronomistic History Hypothesis* (OBO 92), Fribourg 1989, Rec. Bib 71(1990) s. 564 nn.; CBQ 53 (1991) s. 680 n.

historia przywódców dzieliła się na trzy części: Mojżesz i Jozue (Pwt 1,1 – Sdz 2,10); Sędziowie i przejście do monarchii (Sdz 2,11 – 1 Sm 11,15) i prorocy a królowie (1 Sm 13,1 – 2 Krl 23,23). Rdzeń pierwotnej „historii przywódców" stanowiło, postulowane przez A.F. CAMPBELLA, „Wspomnienie prorockie" (1 Sm 1 – 2 Krl 17).[21] Na wzór tego prorockiego wspomnienia zostało skonstruowane paralelne dzieło judzkie aż do czasów Ezechiasza. Te dwa dokumenty zostały skombinowane razem przez Deuteronomistę, by utworzyć synchroniczną historię przywódców Izraela. Deuteronomista poprowadził swą historię jeszcze dalej do czasów sobie współczesnych, do panowania Jozjasza. Dla okresów wcześniejszych niż opowiedziane we „Wspomnieniu prorockim" Deuteronomista wykorzystał Kodeks deuteronomiczny i jeszcze wcześniejsze źródła dotyczące podboju i Sędziów. Po upadku Królestwa Judy i podczas wygnania trzy kolejne redakcje uzupełniały dzieło o nowe materiały i nowe spojrzenia teologiczne.

Skoro rzeczywistym zakończeniem i konkluzją dzieła było opowiadanie o reformie Jozjasza w 2 Krl 22 – 23, kompozycja własna Deuteronomisty i prawdziwe podsumowanie historii kultu Izraela i Judy, to trzeba przyjąć, że dalsze rozdziały były późniejszym dodatkiem, zrobionym zasadniczo według tego samego schematu, ale też w różniącej się formie. Spostrzeżenie, że są w historii dtr takie sekcje, które nie znają wygnania, a inne wyraźnie je zakładają jako zrealizowane,[22] doprowadziło do ugruntowania teorii o dwóch edycjach dzieła, z których pierwsza byłaby identyczna z dtr historią M. Notha i miałaby miejsce w czasach króla Jozjasza, a druga doszłaby do skutku podczas wygnania.[23]

Sprawę „drugiego Deuteronomisty" podjął Rudolf SMEND.[24] Przebadał on pewną serię tekstów dzieła deuteronomistycznego i doszedł do wniosku, że chodzi tu nie o jakieś dodatki czy glosy, lecz o planowe opracowanie oryginalnego deuteronomistycznego zbioru, i że obok wydawcy (Verfasser) historycznego dzieła dtr (DtrG) trzeba przyjąć innego autora (czy więcej autorów), którzy dokonali swojej pracy pod kątem prawnym czy nomistycznym

[21] A.F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document*, Washington 1986.
[22] S. GAROFALO, *Il Libro dei Re* (La Sacra Bibbia), Torino – Roma: Marietti 1951, s. 11.
[23] R.D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT Suppl. Series 18), Sheffield 1981. Jest to kontynuacja i rozwinięcie tezy F.M. CROSSA, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, w: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Mass. 1973, s. 274-89. Por. T.R. HOBBS, *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13), Waco Texas: Word Books Publ. 1985, s. XIII.
[24] R. SMEND, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistichen Redaktionsgeschichte*, w: *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. von Rad*, München 1971, s. 494-509.



i dlatego tej pracy należy nadać siglum DtrN (s. 497). Ten pisarz, zwany „Nomistą", którego głównym motywem było Prawo, zabiera po raz pierwszy głos w Pwt 1,5 i nie milknie aż do końca 2 Krl.

Inni uczeni opowiadają się za kilkoma kolejnymi redakcjami i odpowiadającymi im warstwami: podstawowa koncepcja dzieła historycznego (DtrH), opracowanie, które wciela w nią teksty profetyczne (DtrP), i kolejne opracowanie, którego punkt ciężkości leży w Prawie (DtrN).[25]

W najświeższym sformułowaniu E. WÜRTHWEINA[26] powstanie dzieła dtr przedstawia się następująco: w czasie niewoli, gdy utracone zostało państwo i kontrolę nad krajem przejęła obca potęga, zrodziła się pilna potrzeba uobecnienia historii dla obudzenia i utrzymania świadomości narodu: czym i kim jesteśmy? Dla odpowiedzi na to pytanie najodpowiedniejszy był materiał historyczny od Salomona do końca Królestwa Judy. Roczniki królewskie dawały zwięzłą odpowiedź na pytanie o to, z czego wywodzi się ubezwłasnowolniony naród. Z deuteronomicznego myślenia nasuwał się osąd królów, który, z judejskiego punktu patrzenia, dla królów Północy wypadł w każdym przypadku negatywnie. To była właściwa historia deuteronomistyczna (DtrG). Prorocki wydawca tej historii (DtrP) poszerzył ją o różne tradycje prorockie, jak choćby związane z Eliaszem i Elizeuszem. Liczne odniesienia do Prawa są zasługą trzeciego wydawcy Nomisty (DtrN). To opracowanie królów poprzedzono historią Saula i Dawida (1-2 Sm). Dla czasów przedkrólewskich nie było żadnych materiałów pisanych. Tu młodsi deuteronomiści stworzyli, przy użyciu starych podań, kompozycję, w którą włożyli to, co w okresie biedy było najważniejsze: nawrócenie do Jahwe. Na koniec stworzyli idealny obraz początku: z pragnienia stania się panami kraju opanowanego przez obcych wyprowadzili obraz-marzenie o idealnym początku Joz 1 – 11. Tak więc najmłodsze materiały znalazły się na samym początku dzieła.

Współczesny egzegeta niemiecki Rolf RENDTORFF, autor dobrze przyjętego wstępu do ST,[27] podkreśla fakt, że deuteronomistyczna szkoła czy ruch dtr jest dobrze widoczny przez swe rewizje na wielu obszarach literackich ST, jak

[25] R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments* (TW 1), Stuttgart1983, s. 123; por. Józef ŁACH, *Jak ujmować w nowy sposób teologię w 1-2 Księdze Królów?*, RBL 49 (1996) s. 249-255.
[26] E. WÜRTHWEIN, *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (ZAWBeih 227), Berlin – New York 1994, s. 2-10.
[27] R. RENDTORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen 1983, cytujemy wyd. ang. Philadelphia 1986; zob. omówienie dzieła L. STACHOWIAK, *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*, RBL 42 (1989) s. 1-10.

Pentateuch, księgi prorockie czy Psalmy. Dlatego i dtr historię trzeba rozważać w tym historycznym kontekście (s. 185 n). Od tego ruchu nie można oczywiście odrywać samej Księgi *Deuteronomium*, która prezentuje finalny produkt dłuższego teologicznego rozwoju. Dlatego też jakieś sformułowania „deuteronomistyczne" poza Pwt nie muszą być czasowo od niego późniejsze, ani literacko od niego zależne. Możemy śmiało przyjąć istnienie elementów „predeuteronomistycznych" poza *Księgą Powtórzonego Prawa*. To wiąże się z kwestią datacji. Jest dość powszechnie przyjmowane, że Pwt odzwierciedla zwyczaje Królestwa Izraela z końcowej fazy jego istnienia, co podsuwają pokrewieństwa choćby z *Księgą Ozeasza*. Wobec tego początków ruchu dtr trzeba by się doszukiwać nie dopiero za Jozjasza, lecz za Ezechiasza i Manassesa.[28] Zaś księgą „odnalezioną" za króla Jozjasza mogła być dtr historia.

Dlatego od nowa trzeba podjąć sprawę zakresu dtr historii, czyli gdzie się ona zaczyna i gdzie kończy. Najpierw, zauważa Rendtorff, nie ma podstaw do odrywania Pwt od Pentateuchu, gdyż wtedy tzw. Tetrateuch jest pozbawiony zakończenia. W ostatnich bowiem rozdziałach *Księgi Liczb* wszystko domaga się kontynuacji. I już tu uderzają mocne akcenty dtr (zwłaszcza w Lb 33,50-56 i dalej), co przemawia za dtr redakcją również w tej księdze. Tak oto *Deuteronomium* okazuje się być łącznikiem, bez którego nie można sobie wyobrazić ani wcześniejszych czterech ksiąg Tetrateuchu, ani następującej potem dtr historii. „Dlatego, wnioskuje Rendtorff, prawdopodobnie nie powinniśmy przyjmować dwóch samodzielnych dzieł literackich, które istniały niezależnie jako odrębne «księgi». Raczej trzeba przyjąć, że dtr pisarze pracowali w ten sposób, iż kształtowali poszczególne zbiory tradycji i łączyli je w większe całości. Dowodzi tego fakt, że poszczególne księgi dtr historii były wydane jako oddzielne dzieła i otrzymały dość różną formę".[29] W tym rozwiązaniu Deuteronomista ustępuje miejsca jakiejś „szkole deuteronomistów". Pogląd ten podziela Werner H. SCHMIDT. Jego zdaniem nierówności i uzupełnienia są dowodem, iż wydawca się zmieniał, a szkoła pozostawała. Z drugiej strony jej istnienia dowodzą potężne jej wpływy w różnych pismach poza zbiorem Joz-2 Krl, np. w formowaniu się ksiąg prorockich. Szkoła ta więc przekazywała i komentowała (w świetle Deuteronomium?) przekazy historyczne i prorockie.[30]

[28] Por. A. ROFÉ, *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione*, Bologna: EDB 1999, s. 81.
[29] R. RENDTORFF, jw. s. 186.
[30] W.H. SCHMIDT, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała: Augustana 1997, s. 120.



W zbiorowym dziele pod red. A. DE PURY, TH. RÖMER, J.-D. MACCHI wydanym w Genewie w 1996 r. przedstawiono obok siebie poglądy różnych autorów, którzy prezentują niemal wszystkie możliwości.[31] Jedni sądzą, że deuteronomistyczna historia pochodzi z okresu między 597 a 587 (S.L. MCKENZIE), inni że z czasu po niewoli (J. BRIEND), inni że były trzy redakcje dzieła (W. DIETRICH), a jeszcze inni, że nie było Deuteronomisty, lecz istniały „kręgi deuteronomistów" (E.A. KNAUF).

W tej sytuacji trudno jest o jakąś wiążącą konkluzję. Richard D. NELSON recenzując jedno z nowoczesnych rozwiązań, wyraził nostalgię za czasem, kiedy na nowo uczciwie i z sympatią odczytamy Martina Notha o deuteronomistycznym twórczym pisarzu, historyku i teologu.[32]

Ta skomplikowana sytuacja kompozycji „dzieła deuteronomistycznego" nie powinna dzisiejszego czytelnika Biblii wprawiać w zakłopotanie. Faktem dla nas danym jest tekst Biblii w jego definitywnej formie i on jest dla nas dzisiaj normą wiary. To jest tak zwane „kanoniczne podejście do Biblii" zalecane przez Papieską Komisją Biblijną w dokumencie: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*.[33] Metoda ta oczywiście nie ma, zdaniem Komisji, zastąpić metody historyczno-krytycznej, lecz ma ją uzupełnić. Jako ojca tej metody wymienia się Brevarda S. CHILDSA, który każe skupić uwagę na końcowej postaci kanonicznej tekstu (jednej księgi lub zbioru ksiąg), przyjętego przez społeczność ludzi wierzących jako normę wyrażania wiary i kształtowania codziennego życia.[34] Zasadę tę podkreślił też protestancki uczony R. RENDTORFF, już wiele razy cytowany, który przystępując do analizy formuły przymierza w literaturze deuteronomistycznej, opowiedział się za lekturą synchroniczną tekstów w ich definitywnej formie: „Zadanie egzegety polega na zrozumieniu i wyjaśnieniu tekstu w takiej formie, w jakiej został nam zaprezentowany aktualnie, w jego formie końcowej, kanonicznej".[35] W końcu warto podkreślić to, co z naciskiem napisał inny protestant, H.J. KRAUS, że kiedy sięgamy do tego, co stanowi przedliterackie stadia księgi biblijnej, co

[31] *Israël construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996.
[32] Bib 71 (1990) s. 567.
[33] Wyd. polskie: Pallottinum 1994, C, 1, s. 40 n.
[34] Por. B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress Press 1985, s. 6-15.
[35] R. Rendtorff, *Die Bundesformel: Eine exegetisch-theologische Untersuchumg* (SBS 160), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, s. 15.

dotyczy prehistorii pisanych źródeł, to wkracza się na teren hipotezy i z tego trzeba sobie bardzo dobrze zdawać sprawę.[36]

## 3. ŹRÓDŁA I ICH OPRACOWANIE

Dla ujęcia istoty opracowania Deuteronomisty konieczne jest zaznajomienie się ze źródłami, jakie miał on do dyspozycji. Natura źródeł, na jakich opierał się autor, i uchwycenie sposobu, w jaki je traktował, warunkuje w dużej mierze jakąś uczciwą ocenę przekazanych w dziele treści. Pozwala to dokładniej ocenić stosunek autora do opisywanych faktów i wreszcie lepiej poznać same fakty.[37]

Deuteronomista rozporządzał z całą pewnością, co jest ważne z punktu widzenia historyka współczesnego, dużą ilością dokumentów oficjalnych. I tak wykorzystał on *wykazy wysokich urzędników* króla Dawida: 2 Sm 8,16-18; 20,23-26; 23,8-39. W Joz 15-19 (pierwszy i drugi podział ziemi Kanaan) są wykorzystane *katalogi urzędowe granic* terytorialnych pokoleń, jak również wykazy prowincji i miejscowości, choćby się dyskutowało nad tym, z jakiego okresu te wykazy pochodzą.

Dla okresu monarchii Deuteronomista miał do dyspozycji przede wszystkim *urzędowe roczniki* spisywane na dworze czy w Świątyni. Autor wymienia wyraźnie trzy takie opracowania:

1. *Księga rządów Salomona* (1 Krl 11,41);
2. *Księga kronik królów Izraela* (1 Krl 14,19 oraz 16 innych wzmianek);
3. *Księga kronik królów Judy* (1 Krl 14,29 oraz 14 innych wzmianek).

Pierwsze z wymienionych źródeł, o charakterze biograficznym, miało za cel nie tyle pokazać faktyczną historię, ile wychwalić mądrość, bogactwa i wspaniałość rządów Salomona. Zostały w nim skompilowane świątynne zapiski i królewskie roczniki, ale dostały się tam również ludowe opowiadania, jak to o sądzie dokonanym przez Salomona (1 Krl 3,16-28). Dwa pozostałe źródła są królewskimi rocznikami dwóch królestw: Judy i Izraela. Nasz autor przytacza je dosłownie, kiedy indziej je streszcza (tak np. 1 Krl 6-8; 9,15-25; 11,7; 14,25-28), a często po prostu odsyła do nich po szczegółowe informacje (np. 1 Krl 11,41; 14,19.29).

[36] H.J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, 3. Aufl. 1982, s. 537.
[37] N. LOHFINK, jw., s. 324-329.



Ponadto Deuteronomista wykorzystał opracowania historyczne nieurzędowe, napisane jako dzieła literatury. Dysponował tekstami relatywnie prostymi i niewielkimi, być może stworzonymi oryginalnie w ustnej tradycji, jak np. opowiadanie o powodzeniu i smutnym końcu Abimeleka (Sdz 9) albo opowiadanie o dojściu do władzy Dawida (1 Sm 16,14 – 2 Sm 5). Do tego dochodzi inne opracowanie tego samego typu, bardziej kompletne i bardziej całościowe, „historia o wstąpieniu na tron Salomona" po śmierci Dawida (2 Sm 9-20 i 1 Krl 1-2).[38] Walor historyczny nie traci na wartości, pomimo że autor pozwala sobie czasem na wprowadzenie wątków nowelistycznych, jak historia Amnona i jego siostry Tamar (2 Sm 13,11-22), narada Absaloma (2 Sm 17,1-14), śmierć Absaloma (1 Sm 18,9-15). Tak kształtuje się łagodne przejście do materiałów, które dziś nie mogłyby być uważane za ściśle historyczne. Abstrahując od anegdot, które mają scharakteryzować jakąś wybitną postać przy pomocy jakiegoś wydarzenia typowego (historycznego czy zmyślonego), jak Sdz 15,1-8 (Samson podpala plony Filistynów); Sdz 16,1-3 (Samson wyrywa bramę w Gazie); 2 Sm 23,8-22 (o sławnych wojownikach Dawida), zamierzamy zająć się szczegółowiej sagami i legendami.

Oba rodzaje literackie należą do ludowej tradycji ustnej. Zostają utrwalone na piśmie dopiero wtedy, kiedy dalsze ustne przekazywanie jest zagrożone. W przeciwieństwie do bajki, *saga* ma pozytywny związek z historią. Mówi o jakiejś osobistości historycznej i umieszcza ją w określonej epoce i w określonej grupie (przynajmniej pokoleniu). W przeciwieństwie do dzisiejszej historii brak jej troski o przyczynowe zazębienie wewnątrz historii. Ponadto akcja opowiadania interesuje nie przez swą czystą rzeczywistość historyczną, ale przez jej charakter typiczny. Dlatego wydarzenia mogą być – w trakcie przekazywania ustnego – zredukowane do samej esencji i na nowo wypełnione przy pomocy wątków, które mogą pochodzić z innych informacji historycznych podobnego rodzaju. Tak więc stosunek sagi do historii jest szczególnego rodzaju. Opiera się on nie tylko na jakimś pierwszym doświadczeniu (jądro historyczne), ale jeszcze

[38] Tę sekcję wyróżnił jako jednolitą kompozycję literacką odrębną od kontekstu J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Haxateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, ³1899. Pogląd ten rozwinął L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Stuttgart 1926. Dokument zostałby stworzony w początkowym okresie panowania Salomona przez jednego z dworzan Dawida czy Salomona w celu usprawiedliwienia wstąpienia na tron Salomona. Ale włoski orientalista G. GARBINI, *„Narrativa della successione" o „storia dei re"?*, „Henoch. Studi Storicofilologici", 1 (1979) s. 19-40, zanegował istnienie takiej jednostki i zwłaszcza jej apologetycznej wymowy, a uznał ją za część większego zdecydowanie antymonarchicznego opracowania, obejmującego historie wybranych królewskich postaci od Abimeleka (Sdz 9) do Jehu (2 Krl 9-10,14).

na wielu „doświadczeniach wtórnych", które zostały poczynione w trakcie przekazywania tradycji i które przyczyniły się do ich definitywnego opracowania. W ten sposób doświadczenia, spojrzenia z różnych okresów zostają tu skoncentrowane i skumulowane na jednym jedynym wydarzeniu. Również i przez nie saga przekazuje jakąś substancję historyczną, chociaż nie w ten sam sposób, co dzisiejsza historiografia.

W opowiadaniu tego rodzaju bardzo łatwo pojawia się cud czy cudowność. Trzeba jednak w tej materii zaznaczyć, że te podania pochodzą z czasów, kiedy nie posiadano jasnego pojęcia praw natury i definicji cudu jako przełamania tychże praw. I dlatego kiedy opowiadano jakieś zdarzenie, wynosząc je do rangi nadzwyczajności, nie zamierzano mówić o cudzie w tym sensie, jak my go rozumiemy, uformowani przez ideę praw natury i ich pokonania.

Właśnie dla najstarszych okresów historii, którą zamierzał opisać, Deuteronomista miał do dyspozycji prawie same sagi. Tak więc w opowiadaniach Joz 1 – 11; Sdz 3 – 16; 1 Sm 11; 13 n mamy przeważnie sagi o bohaterach i wodzach. Nie brał ich jednak Deuteronomista wprost z tradycji ustnej, ale w większości znalazł je już spisane oraz teologicznie opracowane i zinterpretowane.

Wśród sag o bohaterach znajdują się inne podania związane z miejscami, tzw. *etiologie*. Opowiadania te często wyjaśniają etymologicznie albo nazwę miejsca, albo też stan rzeczy obserwowanych w danym miejscu, np. dziwne usypisko kamieni w Makkeda zostało objaśnione jako miejsce śmierci pięciu królów Południa, pokonanych przez Jozuego (Joz 10,16-27). Podobnie ma się rzecz z dwunastoma kamieniami ustawionymi w Gilgal (Joz 4,20 n) czy na dnie Jordanu (Joz 4,9). Według wielu egzegetów, etiologiczny charakter mają też opowiadania o zburzeniu Jerycha (Joz 6) czy o zdobyciu Aj (Joz 7 – 8).[39] W wypadku takich opowiadań jądro historyczne może być związane wtórnie czy to z miejscem konkretnym, czy z jakąś postacią.

Z bogatego skarbca tradycji Deuteronomista wykorzystał oprócz podań kultowych (jak opowiadanie o postawieniu ołtarza w Ofra przez Gedeona – Sdz 6,11-24) i kapłańskich (jak historia Helego i Samuela w 1 Sm 1 – 4) zwłaszcza *tradycje prorockie*[40]. Należą tu przede wszystkim wielkie cykle związane z Eliaszem (1 Krl 17 – 19; 21; 2 Krl 1,1-18) i Elizeuszem (2 Krl 2 – 13) oraz mniejsze opowiadania o różnych prorokach, np. o Achiaszu ze Szilo (1 Krl 11; 14) czy Micheaszu, synu Jimli (1 Krl 22).

[39] Zob. niżej s. 68-72.
[40] M. Noth, jw., s. 11.



Gdy chodzi o tradycje prorockie, to nie było archiwów dla ich zbierania i przechowywania. Ich rolę spełniały kręgi, stowarzyszenia uczniów prorockich (synów prorockich), którzy słowa i czyny swoich mistrzów zapamiętywali i przekazywali innym na sposób ustnego opowiadania. Najznamienitszymi spośród nich są szkoły proroków Eliasza, Elizeusza, Izajasza.

Wymieniliśmy w ten sposób ważniejsze, ale wcale nie wszystkie materiały, do których miał dostęp Deuteronomista. Tworząc swoją historię, Deuteronomista nie analizuje i nie grupuje materiałów pod kątem ich historyczności. On referuje albo streszcza źródła w sposób możliwie najwierniejszy. Przytaczając różne tradycje o tych samych wydarzeniach, przyjmuje też interpretację zdarzeń daną przez źródła, np. opowiadanie o ustanowieniu monarchii w Izraelu 1 Sm 9 – 1. Nic nie przeszkadza, że ta interpretacja nie zgadza się czasem z jego własną wizją. On nie zważa na napięcia i rozbieżności, jakie wynikają z tego prostego zestawienia. Deuteronomista przyjmuje często postawę uczciwego pośrednika[41]. Temu właśnie nastawieniu zawdzięczamy przekazanie tradycji starych i cennych zarazem.

W ten sposób Deuteronomista ukazuje się nam nie tylko jako poprawiający „redaktor", ale jako *autor dzieła historycznego*, który przekazywany przez tradycje najróżniejszy materiał zebrał i ułożył według z góry pomyślanego planu. Jest on pieczołowitym zbieraczem historycznych tradycji Izraela, tworzącym w oparciu o nie historię swojego narodu.[42]

## 4. CEL I ORĘDZIE DTR HISTORII

Od opracowania dtr historii upłynęło ok. dwa i pół tysiąca lat. Obraz dzisiejszych społeczeństw europejskich bardzo się różni od kształtu społeczności izraelskiej sprzed trzech tysięcy lat. Czy więc ta historia niesie jakieś przesłanie dla dzisiejszego czytelnika Biblii?

Warto jeszcze raz zacytować M. NOTHA, jak definiuje on zamierzenia Deuteronomisty: „Deuteronomista nie zredagował swego dzieła ani dla wypełnienia wolnego czasu, ani dla zaspokojenia swoich zainteresowań historią własnego narodu, lecz by pouczyć o właściwym sensie historii Izraela od zdobycia Ziemi aż do ruiny starej rzeczywistości. A sens ten ukazuje się w uznaniu, że Bóg działał w tej historii w sposób namacalny, odpowiadając

[41] Tamże, s. 78-80.
[42] Tamże, s. 96.

na powtarzane niewierności przez napomnienia, kary i w końcu, gdy tamto wszystko okazało się nieskuteczne, przez kompletne zniszczenie".[43] I ta nauka o sensie historii ludzkiej pozostaje lekcją aktualną dla współczesnych i następnych pokoleń. Przypomina ona bardzo wymownie, że Panem i prawdziwym Motorem historii jest Bóg. Uczy ona dalej, że Bóg stawia tak narodom, jak i pojedynczym ludziom wymagania moralne i odpłaca jednostkom i narodom według ich postępowania. Spod tej reguły nikt nie jest wyjęty, również królowie. Przeciwnie, królowie, jako Boży pomazańcy, są szczególnie zobowiązani do wierności względem Prawa Pańskiego. I od ich postępowania, od ich wierności zależą zasadniczo losy powierzonego im narodu.

Wydaje nam się jednak, że można to przesłanie bardziej uszczegółowić. Należy dokładniej się zastanowić, dlaczego Bóg tak a nie inaczej zadziałał w historii Izraela, jak Izrael przyczynił się do takiego biegu swej historii, jak zdaniem Deuteronomisty powinien był postępować, by tego, co się stało, uniknąć. Stąd bowiem wypływa również lekcja dla dzisiejszego czytelnika dtr historii.

### 4.1. Warstwa teologiczna dtr historii

Deuteronomista rozpina swój materiał historyczny na pewnej redakcyjnej ramie, która też tworzy jakąś redakcyjną tradycję. Wyróżnia się ona specyficznym językiem, zestawem idei i przesłań, których efektem jest rozdźwięk w stosunku do materiału źródłowego. Ta kompozycyjna tradycja jest tak doniosła dla całości dzieła, że bez niej nie można sobie wyobrazić żadnej jego wersji, bez niej po prostu całe dzieło upada.[44]

Ten schemat redakcyjny najlepiej jest widoczny w Księgach Królewskich. Opowiadania o czynach królów autor wkłada w schematyczne obramowanie, które poddaje ocenie każdego króla. Ten osąd jest zawsze zamieszczony na początku, w prooemium historii danego króla. W przypadku Roboama I wygląda to następująco:

*„W Judzie zaczął królować syn Salomona, Roboam. Miał on czterdzieści jeden lat, kiedy zaczął panować i siedemnaście lat królował w Jerozolimie, mieście, które Jahwe wybrał ze wszystkich pokoleń Izraela, aby tam umieścić swoje imię. Jego matce było na imię Naama, Ammonitka. Juda też czynił*

[43] Tamże, s. 100.

[44] E. BEN ZWI, *Prophets and Prophecy in the Compositional and Redactional Notes in I – II Kings*, ZAW 105 (1993) s. 334.



*to, co jest złe w oczach Jahwe. Wskutek tego drażnili go bardziej, niż to czynili jego przodkowie swoimi grzechami, jakie popełniali. Bo i oni sobie zbudowali wyżyny i stele i aszery przy ołtarzach na każdym wzgórzu wyniosłym i pod każdym zielonym drzewem. Zaczął się również w kraju nierząd sakralny. Postępowali według wszelkich obrzydliwości pogan, których Jahwe wypędził sprzed Izraelitów"* (1 Krl 14,21-24).

W powyższej ocenie chodzi zatem o stosunek króla do kultu, o przestrzeganie deuteronomistycznego prawa o jedności miejsca kultu. Według tego kryterium są potępieni wszyscy królowie Samarii, a w Judzie prawie wszyscy, choćby częściowo. Spośród królów judzkich wychwalany bez zastrzeżeń jest tylko Jozjasz (2 Krl 22,2), z zastrzeżeniami Joasz (2 Krl 12,3-4) i Ezechiasz (2 Krl 18,3, ale por. 20,18).

Obok tych redakcyjnych ocen Deuteronomista zamieszcza jeszcze w punktach zwrotnych historii mowy, które naświetlają bieg historii.[45]

Oto owe przemówienia:

1. Pwt 1-3: przed podbojem Ziemi (opis całego dzieła w jednej mowie Mojżesza);
2. Joz 1: początek podboju (mowa Jozuego);
3. Joz 23 – 24: koniec podboju (mowa Jozuego);
4. 1 Sm 12: przejście od okresu Sędziów do okresu Królów (mowa Samuela);
5. 1 Krl 8: budowa Świątyni (mowa Salomona);
6. 2 Krl 23: reforma religijna Jozjasza (mowa króla Jozjasza).

Kiedy zaś brakuje wybitnej osobistości albo sytuacja nie pozwala na wygłoszenie mowy, wtedy rolę tę wypełniają refleksje osobiste autora. W starożytności było całkiem naturalne, że historyk wprowadzał w opis wydarzeń swoje refleksje.

A oto owe refleksje:

1. Joz 12: rezultat podboju Ziemi Kanaan;
2. Sdz 2,1 nn: charakterystyka wstępna okresu Sędziów;
3. 2 Krl 17,7 nn: spojrzenie retrospektywne na okres poprzedzający upadek Królestwa Północnego i równocześnie spojrzenie na przyszłość Królestwa Południowego.

W czasach monarchii pierwszym takim przełomowym momentem było zbudowanie Świątyni. I wtedy Deuteronomista każe wystąpić Salomonowi z wielką mową dedykacyjną (1 Krl 8). Za drugą taką mowę można uznać

[45] O. PLÖGER, *Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk*, w: *Festschrift G. Dehn*, Neukirchen 1957, s. 35-49.

wystąpienie Jozjasza (2 Krl 23).[46] Kiedy oczyścił Jerozolimę, Judeę i Samarię z symboli kultów bałwochwalczych, kiedy wyniszczył kapłanów wyżyn, powrócił do Jerozolimy. Wtedy *„król wydał całemu ludowi następujące przykazanie: «Świętujcie Paschę na cześć Pana, Boga waszego, jak jest napisane w tejże Księdze Przymierza»"* (w. 21). Objętościowo jest to krótkie wystąpienie, ale jest ono wyraźną kontynuacją tego, co opowiedziano na początku rozdziału 23. A tam jest mowa, że Jozjasz zwołał do Jerozolimy starszyznę i cały lud, czyli tak samo jak było za Salomona. Następnie odczytał głośno zebranym Księgę Przymierza i nakłonił lud do zawarcia przymierza, tzn. do zobowiązania się, by zachowywać wszystkie słowa tejże księgi (ww. 1-3). Deuteronomista podkreśla więc uroczystą oprawę tego przemówienia: jest święto i zgromadzenie całego ludu. W mowie występuje niewiele słów, ale treść ogromna przez przywołanie na pamięć i zobowiązanie ludu do przestrzegania tego, co zostało napisane w Księdze Przymierza.

Tak więc od poświęcenia Świątyni za Salomona aż po klęskę Samarii nie skomponował Deuteronomista żadnej mowy, choć nie brakło w tym dość długim okresie okazji do takich podsumowań, jak choćby podział królestwa za następcy Salomona, Roboama. Prawdopodobnie zadowolił się tutaj Deuteronomista wypowiedziami proroków, jak wystąpieniem Achiasza z Szilo w 1 Krl 11,29 nn czy też męża Bożego Szemejasza w 1 Krl 12,22 nn. Te wystąpienia prorockie zresztą są rozsiane tu i tam w całej historii monarchii izraelskiej z wielkimi cyklami Eliasza i Elizeusza na czele. Słowa proroków czyniły zbędnymi tworzenie jakichś mów programowych. Warto zauważyć, że w wykładzie zrobionym po upadku Samarii Deuteronomista aż dwa razy wspomina – w ramach słowa Bożego – wspólnotę proroków (2 Krl 17,13.23) do tego stopnia, że cały ten wykład możemy uznać za streszczenie prorockiego przepowiadania. Tak więc możemy tu widzieć mowę nie wprost całego przedwygnańczego profetyzmu uczynioną ustami Deuteronomisty.[47]

Wymowa teologiczna mów i refleksji, jak również wielu wystąpień prorockich, harmonizuje z tym, co zawarto w redakcyjnych obramowaniach królów. Losy Izraela zależą od religijnego postępowania króla, a właściwie od jego poprawności w dziedzinie kultowej. Niewierność w tej dziedzinie oznacza złamanie przymierza i sprowadza na Izraela nieszczęście.

[46] Krytycy dotychczas nie wyliczają tego wystąpienia wśród owych mów programowych, ale niesłusznie.

[47] O. PLÖGER, jw. s. 37.



Skoro pierwotna historia dtr obejmowała materiał od Salomona do Jozjasza, to zawiera ona dla Judy historie 15 królów z dynastii Dawidowej. Jej obramowanie stanowią Salomon i Jozjasz, a w środku listy znajduje się Joasz.[48] Są to królowie, którzy najwięcej uczynili dla Świątyni jerozolimskiej. Oni stanowią też zasadnicze punkty historii przez zbudowanie i poświęcenie Świątyni (1 Krl 6 – 9), wysiłki Joasza wokół naprawienia domu Bożego (2 Krl 12) i reformy Jozjasza mające Jerozolimie przywrócić należne miejsce (2 Krl 22 – 23). Między tymi pobożnymi królami znajdują się inicjatywy Jeroboama I skierowane przeciw Jerozolimie (1 Krl 12), kontynuowane przez wszystkich królów Izraela, naśladujących Jeroboama w jego „grzechu", jak też przez większość królów Judy, tolerujących czy wprost popierających sanktuaria na „wyżynach" (hebr. *bamôt*). Tak oto pojawia się drugi temat, temat kontrastowy, uwypuklający temat Świątyni, a mianowicie temat wyżyn. I on się zaczyna w historii Salomona, który pobudował *bamôt* dla swych cudzoziemskich żon (1 Krl 11,7), a znajduje finał w historii Jozjasza, który usunął, sprofanował i zburzył *bamôt* (2 Krl 23,8.13-15).[49] Już z tych prostych spostrzeżeń wynika, że problematyka kultowa jest dla dtr historii tematem zasadniczym.[50]

### 4.2. Świątynia mieszkaniem Boga i miejscem modlitwy

Podstawowym dogmatem w deuteronomistycznej historii jest wybranie Jerozolimy na sanktuarium Izraela. Myśl ta jest obecna w cytowanej wyżej ocenie króla Roboama (1 Krl 14,21) i wielokrotnie w modlitwie dedykacyjnej Salomona (1 Krl 8,16.44.48).[51] Teksty te oczywiście bazują na deuteronomicznym prawie o jedności miejsca kultu: *„Ofiary twoje będziesz składał tylko na jednym miejscu, które sobie wybrał Pan"* (Pwt 12,14). W formie nieco rozszerzonej ta formuła ma brzmienie: *„miejsce, które wybrał sobie Pan, aby tam osadzić (šakkēn) swoje imię"* (12,11; 14,23 etc.), albo jeszcze: *„miejsce, które Pan wybrał sobie, aby tam położyć (lāśûm) swoje imię"* (12,21;14,24). Niekiedy występuje poszerzenie: *„w jednym z twych pokoleń"* (12,14).

Zbudowanie w Jerozolimie Świątyni uważa Deuteronomista za punkt zwrotny w historii Izraela. Świadczy o tym chociażby dokładne datowanie

[48] Y. RADDAY, *Chiasm in Kings*, „Linguistica Biblica" 1973, s. 64 n.

[49] E.Th. MULLEN Jr., *Crime and Punishment: The Sins of the King and the Despoliation of the Treasuries*, CBQ 54 (1992) s. 235.

[50] Zob. T. BRZEGOWY, *Obraz kultu Bożego w podstawowym dziele deuteronomistycznym*, CT 67 (1997) s. 29-50.

[51] Nadto 1 Krl 11,13.32.36; 2 Krl 21,7; 23,27.

tego wydarzenia: *„Roku 480 po wyjściu Izraelitów z Egiptu, w drugim miesiącu czwartego roku panowania Salomona nad Izraelem, rozpoczął on budowę domu Pańskiego"* (1 Krl 6,1). Ta okrągła liczba wiąże budowę Świątyni z uwolnieniem Izraela z niewoli egipskiej (i zbudowaniem Przybytku na pustyni). Dla wydawców powygnańczych liczba ta mogła też wskazywać na okres od 4. roku panowania Salomona do powrotu z wygnania Zorobabela i założenia przezeń fundamentów drugiej Świątyni (520 r. przed Chr.).[52] W ten sposób budowa Świątyni stała się punktem centralnym historii Izraela od wyjścia z Egiptu aż do powrotu z niewoli. Zbudowanie Świątyni jawi się jako szczyt, od którego zaczyna się schyłek, spowodowany grzechami królów, i przypomina warunki obecności Imienia Jahwe pośrodku Jego ludu.[53]

Po ukończeniu dzieła budowy Salomon uroczyście dedykował Świątynię Bogu (1 Krl 8). W dniu dedykacji Chwała Pańska (*kᵉbôd Jahwe*) napełniła Świątynię, czyniąc z niej prawdziwe mieszkanie Boga (ww. 10-11). W trakcie tej dedykacji Salomon wypowiedział długą mowę i modlitwę w uroczystym deuteronomicznym stylu (8,14-61).[54] Obejmuje ona trzy części wyraźnie zaznaczone przez zdania wyrażające ruch:

*„Następnie król się odwrócił i pobłogosławił całe zgromadzenie Izraela"* (w. 14);

*„Następnie Salomon stanął przed ołtarzem Pańskim (...) i wyciągnął ręce do nieba, i rzekł"* (w. 22);

*„Potem Salomon (...) podniósł się sprzed ołtarza (...) i wyciągnąwszy ręce do nieba, błogosławił całe zgromadzenie izraelskie"* (w. 54 n).

W mowie tej znalazł się poetycki fragment, który według tłumaczy aleksandryjskich (LXX) jest cytatem ze starożytnej Księgi pieśni: *„Jahwe powiedział, że będzie mieszkać w ciemnej chmurze. Już zbudowałem Ci dom na mieszkanie, miejsce przebywania Twego na wieki"* (8,12-13).[55] Salomon

[52] Por. C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, Tuchów 1995, t. 3, s. 323-326.

[53] J. DELORME, J. BRIEND, *Les premiers livres prophétiqus*, w: *Introduction critique à l'Ancien Testament*, red. H. Cazelles, Paris 1973, s. 249.

[54] Krytyka literacka wyróżnia w tej kompozycji dwie warstwy redakcyjne. Pierwsza pochodzi z czasów Jozjasza: ww. 23b-24.26.28-30a.31-36.44-45; druga warstwa byłaby z okresu niewoli: ww. 25.27.30b.37-43.46-53. Por. J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary* (The Old Testament Library), London 1970, s. 913.

[55] Septuaginta zamieszcza po w. 13 uwagę, że wyrocznia jest zapisana w „Księdze pieśni". Tytuł ten przełożony na hebrajski brzmiałby *sefer hašîr*, ale wydaje się pewnym, że nastąpiło tu przestawienie dwóch spółgłosek ostatniego wyrazu i tytuł oryginalnie brzmiał *sefer hajašār*, tzn. „Księga Sprawiedliwego", cytowana nadto w Joz 10,13 i 2 Sm 1,18. Zob. M. NOTH, *Könige 1. I. Könige 1-16* (BKAT 9,1), Neukirchen – Vluyn 1968, s. 172 n i 181.



więc zaprezentował Bogu zbudowaną przez siebie Świątynię jako mieszkanie. Zarówno ustawienie w miejscu najświętszym Arki, jak i napełnienie domu przez Chwałę Pana i obłok (8,10-11) ukazują Świątynię jako spadkobierczynię i przedłużenie sanktuarium okresu pustyni, Przybytku. Jednakże w 1 Krl 8 mamy starszą tradycję niż kapłańska w sposobie operowania pojęciami chwały i obłoku. Te dwa pojęcia wprawdzie tu występują razem, ale każde samodzielnie, w równy sposób ukazuje jak i ukrywa tajemniczą obecność Boga. W tym starym świadectwie Świątynia jest pojmowana jako dom, mieszkanie Boga, jako miejsce Jego obecności oddającej się niejako do dyspozycji Izraela.

Gdy w mowie dedykacyjnej Salomon określił Świątynię jako *bêt zᵉbûl* i *mākôn lᵉszibtᵉkā*, dosł. *„dom królewski i podporę twego tronu (lub zamieszkania)"* (w. 13)[56], to w dalszym ciągu Deuteronomista koryguje to ujęcie, dokonując pewnej refleksji nad obecnością Boga w miejscu świętym. W w. 27 Deuteronomista (albo jeszcze późniejszy interpolator),[57] prawdę o „mieszkaniu" Boga na ziemi postawił pod znakiem zapytania: *„Czy jednak naprawdę zamieszka (albo: zasiądzie na tronie, jēszēb) Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ten oto dom, który zbudowałem"*. W dalszym ciągu mowy dedykacyjnej idea mieszkania zostaje skorygowana przez wielokrotne podkreślenia, że miejscem tronu Jahwe, a więc i Jego mieszkania, jest niebo.

*„Niechaj twoje oczy będą otwarte na ten dom we dnie i w nocy i na to miejsce, o którym powiedziałeś: «Tam będzie moje imię», aby wysłuchać modlitwę, którą twój sługa zanosi na tym miejscu. Dlatego wysłuchaj błagania twego sługi i twego ludu Izraela, ilekroć modlić się będzie na tym miejscu. Ty zaś wysłuchaj w miejscu twojego mieszkania (albo: tronowania mᵉkôm szibtᵉkā) w niebie. Nie tylko wysłuchaj, ale i przebacz!"* (ww. 29-30).

*„(...) kiedy Twój lud (...) wyciągnie ręce w kierunku tego domu, Ty usłysz w niebie, miejscu twojego tronowania!"* (ww. 38 n).

*„Kiedy Twój lud wyruszy do walki (...) i będzie się modlić do ciebie, zwracając się ku wybranemu przez Ciebie miastu i domowi, który zbudowałem dla twego imienia, wówczas wysłuchaj w niebie ich modlitwę (...)"* (ww. 44 n).

Ponieważ „imię" w hebrajskiej mentalności jest przedłużeniem osobowości, obecność Imienia Bożego w Świątyni oznacza obecność samego Jahwe

[56] Przekład i sens tego trudnego wyrażenia objaśniono w: T. BRZEGOWY, *„Miasto Boże" w Psalmach*, Kraków: PTT 1989, s. 192 n.

[57] M. NOTH, *Könige 1*, s. 148 n.

i to obecność aktywną i zbawczą.[58] Świątynia jest miejscem, na które Bóg spogląda uważnie, gdy wierny zanosi swoją modlitwę w samej Świątyni czy też ku niej się zwracając. Dla Deuteronomisty sanktuarium jest przede wszystkim miejscem modlitwy. Autor wytycza wyraźną granicę między budowlą zbudowaną ludzkimi rękami a niebem jako miejscem tronowania Jahwe. W odróżnieniu od Świątyni, która została dana ludziom jako miejsce modlitwy, jako miejsce, gdzie jest Imię Jahwe, niebo jest miejscem, gdzie Jahwe tronuje, gdzie mieszka i skąd wysłuchuje modlitwy wiernego. Nie świątynia, lecz niebo jest miejscem Bożego mieszkania.[59]

W ten sposób została podkreślona transcendencja i niedostępność Boga. Jednak to dojście do Jahwe tak ograniczone, zostało zarazem otwarte. Dawne ujęcie miejsca tronowania i zamieszkania mogło się przerodzić w ograniczenie działania Bożego i związanie Jahwe z konkretnym miejscem.[60] Skoro teraz tylko Imię Jahwe jest w Świątyni, gdy On sam tronuje w niebie i stamtąd wysłuchuje modlitw, to stwierdza się, że nie jest już wcale konieczna obecność w Świątyni jerozolimskiej, aby zostać wysłuchanym. W tym ujęciu Świątynia jerozolimska zostaje pokazana Izraelowi raczej jako miejsce, ku któremu należy się zwracać, aby zostać wysłuchanym. A więc pomimo wypędzenia Izraelitów z ziemi zbawienia i pomimo zburzenia Świątyni, panowanie Jahwe nie doznało żadnego uszczerbku, a Syjon jest miejscem, ku któremu należy się zwracać w modlitwie i skąd należy oczekiwać wysłuchania.

### 4.3. Wezwanie do nawrócenia istotą kultu

Choć cała rzeczywistość w *Księgach Królewskich* jest osądzana z punktu widzenia poprawności kultowej, to jednak niewiele znajdziemy wypowiedzi, na czym polega prawdziwy kult jahwistyczny. Wydaje się, że najważniejsza w tej materii jest modlitwa Salomona podczas dedykacji Świątyni (1 Krl 8,22-53). Uważna lektura tej deuteronomistycznej kompozycji uświadamia rzecz dość niezwykłą: zarówno Jerozolima, jak Świątynia stają się tutaj rzeczami drugorzędnymi, a w centrum wypowiedzi znajduje się idea nawrócenia.

[58] R. DE VAUX, *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, w: *Festschrift L. Rost*, Berlin 1967, s. 226.

[59] Por. M. METZGER, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahves*, w: *Ugarit-Forschungen*, Bd. 2, Neukirchen 1970, 150 n.; R. CLEMENTS, *God and Temple*, Oxford 1965, s. 90 n.

[60] Por. polemikę proroków Mi 3,11 n i Jr 7,4; 14,21 z nieuzasadnioną wiarą w absolutną obecność Jahwe na Syjonie i płynące stąd bezpieczeństwo.



Toteż słuszny wydaje się pogląd H.W. WOLFFA,[61] że kerygmą dtr historii jest przywołanie Izraela do powrotu. W okresie Sędziów uwidocznił Deuteronomista pewną prawidłowość: kiedy lud zgrzeszył, Bóg wydawał go w ręce wrogów; w tym ucisku lud wołał o ratunek i Bóg zsyłał wybawienie. Okres królów był jednym długim pasmem odstępstwa. Teraz nastąpiła kara. Czy więc teraz nie nastała godzina wezwania do nawrócenia zgodnie z cyklem zbawienia?

Na siedem próśb, tworzących trzon modlitwy (zob. formuły wprowadzające w ww. 31.33.35.37.41.44.46), aż pięć mówi o grzechu, który według Deuteronomisty jest przyczyną nieszczęść i upadku Izraela. Na tle tych wypowiedzi o grzechu rozwija Autor aspekt pozytywny: gdy tylko naród się nawróci, Pan mu przebaczy grzechy i obdarzy zbawieniem.

Zacytujmy fragment ostatniej, siódmej modlitwy:

*„Kiedy zgrzeszą przeciw Tobie – bo nie ma człowieka, który by nie grzeszył – a Ty za to będziesz na nich zagniewany i dlatego oddasz ich w moc wroga, wskutek czego zaborcy uprowadzą ich do ziemi nieprzyjaciół dalekiej czy bliskiej, oni zaś w kraju, do którego zostali uprowadzeni, będą żałować, nawrócą się w kraju zaborców i będą błagać o litość, wołając: «Zgrzeszyliśmy, zbłądziliśmy, bezbożnie postąpiliśmy»; jeśli więc nawrócą się do Ciebie z całego swego serca, z całej swej duszy w kraju ich nieprzyjaciół, którzy ich uprowadzili, i będą się modlić do Ciebie (...), to wtedy racz wysłuchać w niebie, miejscu Twego mieszkania (...) i przebacz łaskawie twojemu ludowi to, czym zgrzeszył przeciw Tobie, oraz wszystkie jego występki, przez które odstąpił od Ciebie"* (ww. 46-50).

W modlitwie występuje cała gama terminów na wyrażenie grzechu, a więc sześć razy formy czasownikowe rdzenia *ch-t-'* (ww. 31.33.35.46.47.50), trzy razy forma rzeczownikowa *chatta't* (34.35.36); jeden raz rzeczownik *pesa'* i czasownik *pāsẓ'û* (w. 50); raz czasownik *he'ewînû* (w. 47) i raz forma czasownikowa *rāszā'nû* (w. 47). Ta bogata terminologia nie pozwala jednak odpowiedzieć, o jakie konkretnie grzechy chodzi. W terminach tych prawie zawsze zawiera się idea działania i zachowania niezgodnego z wymaganiami postawionymi przez Boga, idea buntu, przeniewierstwa. W terminach tych (zwłaszcza *'awôn*) mieści również kara, jaka za ten grzech się należy.

Autor piszący w konkretnej sytuacji swoją historię znał owe opłakania godne grzechy Izraela. Ich opis zamieścił w swym wykładzie „upadku Izra-

[61] H.W. WOLFF, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, ZAW 73 (1961) s. 171-186.

ela" 2 Krl 17,7-23.[62] Wykład zaczyna się stwierdzeniem, że Izraelici „zgrzeszyli" (*chaṭ'û*), a następnie występuje cały katalog grzechów. I tak Izraelici zgrzeszyli tym, że *„czcili obcych bogów"* (ww. 7b-8.16); *„służyli im"* (w. 12); *„składali im ofiary kadzielne"* (w. 11); *„zbudowali sobie wyżyny"* (w. 9); *„ustawili sobie stele i aszery"* (ww. 10.16); *„ulali sobie posągi, dwa cielce"* (w. 16); oddawali się praktykom pogańskim, a mianowicie *„przeprowadzali synów przez ogień", „uprawiali wróżbiarstwo i czarnoksięstwo"* (w. 17).

Wszystkie te grzechy odnotowywał Deuteronomista w historii królów ze skrupulatnością kronikarza. Gdybyśmy szukali jakiegoś wspólnego mianownika dla tych „grzechów", to najlepiej je streszcza grzech bałwochwalstwa. Przez ten grzech Izrael złamał Przymierze z Jahwe i naraził się na przekleństwa, którymi Przymierze zostało obwarowane (Pwt 28,33-68). Jednym z największych darów Przymierza była Ziemia, obiecana i nadana ojcom, gdzie Bóg darzył swój lud wszelakim dobrem, czyli zbawieniem. Konsekwencją złamania Przymierza jest pozbawienie tego daru i wypędzenie z Ziemi Jahwe (1 Krl 8,34.36.48). Wyrwanie *„z tej pięknej ziemi"* (por. 1 Krl 14,15) oznacza dostanie się w sferę zła i nieprzyjaznych ludzi, dlatego w jednej z próśb Salomon modli się, *„aby wypędzeni znaleźli łaskę u swoich zaborców, aby ci zmiłowali się nad nimi"* (1 Krl 8,50).

W tej sytuacji Izrael jest wzywany do powrotu, czyli nawrócenia. To nawrócenie jest najczęściej wyrażane słowem *szûb*, które jawi się jako absolutnie kluczowe dla dtr historii.[63] Jest ono obecne we wszystkich ważniejszych fragmentach dtr historii (1 Sm 7,3; 2 Krl 17,13; 2 Krl 23,25), a przede wszystkim w modlitwie dedykacyjnej Salomona (1 Krl 8,33.35.47.48). Deuteronomista naucza, że ile razy naród nawracał się do Boga, Bóg przebaczał mu grzechy i darzył zbawieniem.

Kluczowe słowo *szûb* znalazło się już w deuteronomistycznej przemowie włożonej w usta Samuela w 1 Sm 7,3: *„Jeśli chcecie się nawrócić (szabîm) do Pana z całego serca, usuńcie spośród siebie wszystkich bogów obcych i Asztarty, a zwróćcie wasze serca ku Panu, służcie więc tylko Jemu, a wybawi was z rąk Filistynów".*

Izrael posłuchał i został wybawiony z ucisku Filistynów.

Kiedy Deuteronomista rozważa upadek Królestwa Samarii w 2 Krl 17, to w w. 13 streścił wszystkie nauki, jakie Pan skierował do Izraela *„przez swoich proroków i wszystkich widzących"* w słowie szûbû*: „Nawróćcie się (szûbû)*

[62] O. PLÖGER, *Reden und Gebete*, s. 37, nazwał tę kompozycję „ein grosses Referat" o całym okresie Królestwa Efraima.

[63] H.W. WOLFF, *Das Kerygma*, s. 178 n.



*z waszych dróg grzesznych i przestrzegajcie moich poleceń i moich postanowień, według całego prawa, które nadałem waszym przodkom i które przekazałem wam przez moje sługi – proroków".* Ponieważ to wołanie o nawrócenie, ten apel o powrót do przymierza zawartego z ojcami (w. 15) zostały zlekceważone, nastąpił ostateczny sąd nad Izraelem. A więc nie całkowite odstępstwo, lecz zlekceważenie wezwania do nawrócenia spowodowało katastrofę.

Nie co innego jak nawrócenie podkreślił Deuteronomista w najjaśniejszej w całej jego historii postaci, Jozjaszu: *„Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by nawrócił się (szab) do Pana całym sercem, całą duszą i całą mocą – zgodnie z całym Prawem Mojżesza. I po nim już nie zjawił się taki jak on".* Jozjasz oddalił od Judy już postanowiony sąd nie przez swoją bezgrzeszną wierność czy ufność w obietnice Boże. On stał się narzędziem Bożego zbawienia przez swoje radykalne nawrócenie się, uwidocznione w przestrzeganiu całego Prawa Pańskiego.

To pojawianie się tematu nawrócenia w najważniejszych momentach historii Izraela pokazuje dość wyraźnie, co chce Deuteronomista powiedzieć Izraelitom w godzinie sądu. Deuteronomista mówi, że dla Izraela nawrócenie jest nakazem chwili. Skoro w przeszłości Izraela nawrócenie zawsze odwracało zagrażający sąd Boży, to czy teraz, w godzinie największego ucisku, miałoby być inaczej? I teraz Izrael może ufać, że Bóg się zlituje i Izrael znajdzie łaskę u swoich zaborców jako *„lud Pana i Jego dziedzictwo"* (1 Krl 8,51).[64]

Jakie konkretne czyny i akty składają się na nawrócenie?

By odpowiedzieć na to pytanie, wystarczy się zwrócić do dwóch cytowanych wyżej tekstów: 1 Sm 7,3 i 2 Krl 17,13. Potrzeba więc odejść od dotychczasowego sposobu postępowania, zwłaszcza od bałwochwalstwa, zwrócić się do Jahwe całym sercem, służyć, czyli oddawać cześć tylko Panu, przestrzegać całego Jego Prawa, nadanego ojcom, a przypominanego przez proroków. Jak okazuje się z tych wersetów, nawrócenie jest przeciwieństwem grzechu Izraela.

Wewnętrznemu procesowi nawrócenia muszą towarzyszyć zewnętrzne praktyki pokutne. W mowie Salomona 1 Krl 8 wzmiankowane są dwa rodzaje praktyk: wyznanie grzechów (w. 47) oraz modlitwa i błaganie o zmiłowanie Boże (ww. 33.38). Deuteronomista mówi o zbiorowym wyznaniu grzechów przez społeczność: *„zgrzeszyliśmy, działaliśmy przewrotnie, zawiniliśmy"* (w. 47). Taka forma wyznania grzechów stanowiła rdzeń liturgii pokutnych.[65]

[64] Tamże s. 179.

[65] J. GIBLET, P. GRELOT, *Pokuta – nawrócenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-

Drugim istotnym elementem nawrócenia jest modlitwa pokutna. W mowie Salomona znajdujemy wyrażenia, że naród będzie się modlił (*hitpallû* ww. 30.33) i błagał (*hitchannenû* w. 33) o przebaczenie. Musiały wobec tego istnieć jakieś publiczne modlitwy pokutne. Być może tymi modlitwami były niektóre psalmy o charakterze pokutnym.[66]

Tak więc powrót, o którym śni Deuteronomista, polega na nowym zwróceniu się do Boga w modlitwie, na posłuszeństwie słowu Jahwe, na zachowaniu Prawa Przymierza, podyktowanego za pośrednictwem Mojżesza. Takie nawrócenie jest bardziej dziełem samego Jahwe aniżeli dziełem ludzkim. Owocem nawrócenia jest przebaczenie. Słowo hebr. *sālach*, którym Deuteronomista wyraża ideę przebaczenia, występuje w *Księgach Królów* siedem razy (!), z tego pięć razy w modlitwie Salomona.[67] Termin ten w ST jest używany wyłącznie na określenie przebaczenia Bożego. W ślad za przebaczeniem nadejdzie cofnięcie kar, jakie Bóg zesłał na naród za jego grzechy.[68]

Taką to wizję kultu urzeczywistnia pobożny król Jozjasz. Wziąwszy sobie do serca słowa Księgi Prawa, zgromadził w Świątyni całego Izraela, aby mu to Boże prawo odczytać i przyswoić (2 Krl 22,11; 23,1-2). Następnie król uroczyście odnowił Przymierze, co polegało zasadniczo na osobistym zobowiązaniu się Izraelitów, że *„pójdą za Jahwe, że będą przestrzegać Jego poleceń, przykazań i praw całym sercem i całą duszą, że w czyn zamienią ustawy tego przymierza"* (23,3). Temu też celowi służy nakaz corocznego obchodzenia Paschy jako pamiątki Przymierza. Ponawiana co roku pielgrzymka do wybranego Miasta Bożego i uczta paschalna ma utrwalać w narodzie podstawowe zobowiązanie płynące z Przymierza: Izrael ma służyć Panu z całego serca.

Czy to nawrócenie nie stwarza jednak podstawy do nadziei na przyszłość? G. VON RAD[69] podkreśla ważne pryncypium teologii dtr, a mianowicie skuteczność słowa Bożego. Dzieło jest nasycone słowem Bożym, przekazywanym głównie przez proroków. Wszystkie zapowiedzi Boże się wypełniają. To wypełnienie jest najczęściej zaznaczone w refleksjach Deuteronomisty. Między różnymi słowami Bożymi na pierwsze miejsce wysuwa się proroc-

Dufour, Poznań – Warszawa: Pallottinum 1973, s. 706-707.

[66] Por. S. ŁACH, *Psalmy pokutne o idei przebaczenia*, w: *Biblia księgą życia Ludu Bożego*, red. S. Łach – M. Filipiak, Lublin: KUL 1980, s. 249-287.

[67] 1 Krl 8,30.34.36.39.50; pozostałe miejsca w 2 Krl 5,18; 24,4. Por. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart ²1958, s. 998.

[68] J.J. STAMM, *slh – vergeben*, THAT II kol. 150-159, spec. 155 n.

[69] G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien* (FRLANT 58), Göttingen ²1948, s. 51 nn; tenże, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 263-273, spec. 271.



two Natana, obietnica trwałości dynastii Dawidowej (2 Sm 7,11-16). Obietnica nie jest uzależniona od spełnienia jakichś warunków. Dlatego obok „sądu", zapowiedzianego w Deuteronomium, pojawia się wolna i bezwarunkowa obietnica uczyniona przez Boga. I to jest *„ewangelia"* Deuteronomisty, że *„pochodnia Dawida"* nie zgaśnie nigdy (1 Krl 11,36; Ps 132,17). Łaski obiecane Dawidowi w proroctwie Natana powracają w całym dziele jak refren. Raz po raz słyszymy, że Bóg okazuje miłosierdzie jakiemuś grzesznemu królowi z dynastii Dawidowej *„ze względu na Dawida, mego sługę, i ze względu na Jeruzalem, które wybrałem"* (1 Krl 11,12.13.32.34.36; 15,4; 2 Krl 8,19; 19,34; 20,6). W świetle tej teologii Dawidowej nabiera wyraźniejszego znaczenia konkluzja dzieła z dyskretną notą o ułaskawieniu Jojakina przez Ewil-Merodaka (2 Krl 25,27-30). Ta zmiana losu potomka Dawidowego pokazuje, że Bóg jeszcze myśli o swoim ludzie. Wywyższenie Jojakina jest zapowiedzią i zadatkiem zmiany losu całego narodu, jaka ma nastąpić.[70]

Powyższa analiza pokazała, że prawidłowy kult Jahwe jest absolutnie pierwszorzędną troską autora, którego określamy mianem Deuteronomisty. Ten poprawny kult Jahwe jest fundamentalnym wymogiem Przymierza. Od zachowania tego wymogu zależy zdecydowanie los Izraela jako Ludu Przymierza. Królowie jako wybrani przez Boga pomazańcy byli stróżami owego Bożego porządku. Ci królowie generalnie nie wywiązali się z obowiązku stróżów czystości kultu. Toteż izraelska praktyka kultowa została zarażona bałwochwalstwem. Konsekwencją tego stanu jest odrzucenie przez Boga Jego wybranego narodu i wydanie go na pastwę nieprzyjaciół. W tej sytuacji Deuteronomista wzywa Izraela do nawrócenia. W nawróceniu zaś decydującymi aktami są wyznanie grzechów, a więc i odwrócenie się od nich, i błaganie o miłosierdzie. I musimy przyznać, że jest to na wskroś profetyczne spojrzenie na istotę kultu Bożego. Deuteronomista, który przytoczył zdanie Samuela: *„Lepsze jest posłuszeństwo niż ofiara"* (1 Sm 15,22), pokazuje na kanwie całej monarchii izraelskiej, jak ta reguła sprawdzała się i wyrażała w losach Narodu Wybranego. Jest to wizja kultu *„w duchu i prawdzie"* jak najbardziej aktualna dla ludu Nowego Przymierza.

Tak więc widać, że zaliczenie przez Żydów ksiąg od Jozuego po 2 Królewską do „Proroków wcześniejszych" jest głęboko uzasadnione. Księgi te pełne są wystąpień mężów Bożych, którzy wygłaszają słowo Boże tłumaczące rzeczywistość i zapowiadające przyszłość. Sama zaś historia, uwypuklająca grzechy Izraela i wierność Boga oraz wzywająca ludzi do nawrócenia, jest

[70] Por. J.D. LEVENSON, *The Last Four Verses in Kings*, JBL 103 (1984) s. 360.

wielką lekcją prorocką. W ten sposób Deuteronomista stał się, obok proroków klasycznych, jeszcze jednym ogniwem w łańcuchu odbudowy Izraela po niewoli, która wyeliminuje wszelkie przejawy synkretyzmu i pogaństwa. Teraz kapłani i uczeni staną na czele narodu, ustali się ortodoksja, choć zabraknie niepodległości politycznej.[71]

[71] Por. A. SOGGIN, *Introduzione all'A.T.*, Paideia 1987, s. 263.

# II

# KSIĘGA JOZUEGO

## 1. TYTUŁ KSIĘGI I JEJ BOHATER

1. Podczas gdy księgi Pentateuchu zostały nazwane według ich treści (Septuaginta) lub od pierwszych ich wyrazów (Biblia hebrajska), to omawiana księga otrzymała tytuł od imienia jej bohatera, Jozuego, wodza Izraela i następcy Mojżesza. Tytuł ten nie oznacza ani że Jozue tę księgę napisał, ani że wszystko, co w księdze jest zawarte, zostało przez niego dokonane.

2. Pierwotnie Jozue nazywał się Ozeasz, hebr. *Hôsze'a* od rdzenia *jasza'*, tzn. zbawić (Lb 13,8.16; Pwt 32,44). Mojżesz zmienił Jozuemu imię na *Jehoszu'a* (Joz 1,1.10), to znaczy „Jahwe jest zbawieniem" (por. Joz 1,9), przez co nadał mu charakter wyraźnie teoforyczny (Lb 13,16). W późniejszych epokach imię to wymawiano w formie nieco skróconej *Jeszu'a* (Ezd 2,2; 3,2.8) z zachowaniem oczywiście tego samego znaczenia. Stąd powstała grecka forma imienia *Jesous* (np. Syr 46,1; 49,12) i ta właśnie forma weszła do Nowego Testamentu jako imię własne Zbawiciela, wyrażające Jego pierwszorzędną misję wobec ludzkości (por. Mt 1,21).

Jozue, syn Nuna z pokolenia Efraima, zaznaczył się szczególnie w walce przeciw Amalekitom (Wj 17,8-16), towarzyszył Mojżeszowi w drodze na górę Synaj podczas wielkiej Teofanii (Wj 24,13; 32,17), a jako przedstawiciel swojego pokolenia wziął udział w wyprawie wywiadowczej do Kanaanu (Lb 13,8). Tutaj też się wyróżnił, gdy wraz z Kalebem sprzeciwił się małoduszności pozostałych wywiadowców, którzy przedstawiali Kananejczyków jako olbrzymów nie do pokonania (Lb 14,6-8). Mojżesz wybrał Jozuego na swego sługę i ministra, gdy ten był jeszcze dość młody, przydzielając go do obsługi Namiotu Spotkania (Wj 24,13; w Wj 33,11 Jozue jest nazwany chłopcem). Gdy Mojżesz, bliski śmierci, modlił się za ludem izraelskim, by go Jahwe nie zostawiał bez pasterza, wtedy Jahwe wyznaczył na wodza Jozuego (Lb 27,15-23). Zgodnie

z tym poleceniem Jahwe Mojżesz w religijnym rycie włożenia rąk przekazał swoją władzę Jozuemu (Lb 27,23; Pwt 31,7-23).

O randze osoby Jozuego świadczą w relacjach Pentateuchu, by nie powtarzać faktów już wymienionych, postawienie Jozuego przed najwyższym kapłanem Eleazarem (Lb 27,18-23), upoważnienie – na przyszłość – do podzielenia między pokolenia zdobytej Ziemi Kanaan (Lb 34,17), a także uwaga, że był pełen Ducha po włożeniu rąk przez Mojżesza (Pwt 34,9).

W księdze noszącej jego imię osoba Jozuego jest zarysowana jeszcze wyraźniej, a podporządkowanie Mojżeszowi znika niemal zupełnie. Jozue występuje tutaj jako drugi Mojżesz, któremu ukazuje się Jahwe i zapewnia go, że będzie z nim tak jak niegdyś był z Mojżeszem (Joz 1,1-5); synowie Izraela mają go słuchać, tak jak niegdyś słuchali Mojżesza (1,17); on przygotowuje wzorem Mojżesza lud na przeżywanie wielkich spraw Bożych (3,5) i on odbiera wobec ludu pochwały od Boga (3,7; 4,14). Przekroczenie Jordanu pod wodzą Jozuego stanowi, w zamyśle narratora, paralelę do przejścia przez Morze Czerwone pod wodzą Mojżesza (4,23). Ukazanie się Jozuemu Anioła Jahwe w pobliżu Jerycha (5,13 nn) jest opisane na wzór objawienia, jakie przeżył Mojżesz przy krzaku gorejącym (por. Wj 3,5 nn). Bóg słucha głosu Jozuego, tak samo jak niegdyś słuchał głosu Mojżesza (Joz 10,14, por. z Pwt 9,19; 10,10).

Tak więc postać i dzieło Jozuego zostały w tradycji uformowane na wzór Mojżesza: on miał doprowadzić do końca to, co tamten zapoczątkował, a więc Ziemię obiecaną Patriarchom i Mojżeszowi zdobyć dla Izraela. Oprócz zadań polityczno-wojskowych Jozue realizuje też zadania wybitnie religijne, chociażby dlatego, że występuje najściślejszy związek między zachowaniem Przymierza a zdobyciem Ziemi. Co więcej, Jozue dokonuje odnowienia samego Przymierza (Joz 8,30-35; 24,25-28).[1]

## 2. TREŚĆ KSIĘGI

Treścią księgi jest podbój Kanaanu pod wodzą Jozuego i podział zdobytej ziemi między pokolenia izraelskie. Jest to więc logiczna kontynuacja Pięcioksięgu i zarazem początek nowej epoki w dziejach Izraela: obietnice dane ojcom zaczynają się spełniać, teraz zostają założone podwaliny pod państwo izraelskie, a przygoda Izraela wchodzi do historii powszechnej.

[1] Por. T. HANELT, *Postacie biblijne Starego Testamentu*, Gniezno 2001, s. 26-29.



Odpowiednio do dwóch faz działania, księga dzieli się na dwie niemal równe co do wielkości części: zajmowanie kraju (1,1 – 12,24) i jego podział (13,1 – 22,34). Ostatnie czyny i mowy Jozuego stanowią epilog księgi (23,1 – 24,33).

### *Część I: Podbój*

Tę część można łatwo podzielić na dwie sekcje: fakty przygotowujące podbój (1,1 – 5,12) i sam podbój (5,13 – 12,24).

1. Jozue, obdarzony przez Boga godnością wodza, otrzymuje rozkaz zajęcia ziemi Kanaan. Kanaan, zarysowany tutaj w najszerszych granicach, zostanie dany Izraelitom pod warunkiem zachowania przez nich praw Przymierza.

2. Z Szittim wysyła Jozue dwóch szpiegów, aby wybadali sytuację Jerycha (rozdz. 2), ale narrator bardziej niż Jerychem interesuje się osobą, a zwłaszcza wiarą nierządnicy Rachab, która uznaje w Jahwe prawdziwego Boga, działającego na korzyść ludu hebrajskiego. W ślad za tym następuje przeprawa przez Jordan (Joz 3,1 – 5,12). Wydarzenie to ma charakter wybitnie religijny: lud się poświęca, ustawia za Arką i doświadcza cudownego zatrzymania wód Jordanu. Pierwszy obóz Izraela w Kanaanie to Gilgal, gdzie ustawili Izraelici trwały pomnik z dwunastu kamieni, dokonali obrzezania wszystkich urodzonych w czasie wędrówki i celebrowali uroczystą Paschę podobną tej, która miała miejsce w Egipcie z okazji pierwszego „przejścia".

3. Zdobycie Jerycha przedstawia się również jako wielka akcja liturgiczna (5,13 – 6,27), uwypuklona przez obecność Arki i kapłanów, cudowne zawalenie się murów miasta. Wszystko to ujawnia potęgę Boga, który prowadzi Izraela i zwycięża jego wrogów. Anatema, która przeznacza na zniszczenie miasto i jego wszystkich mieszkańców, wyraża absolutne prawo Jahwe do tego podboju, który jest Jego dziełem. Tak samo pogwałcenie prawa anatemy przez Akana ma skutki fatalne zarówno dla niego samego, jak i dla całej społeczności.

4. Po pierwszym niepowodzeniu, spowodowanym grzechem Akana, i po przykładnym ukaraniu winnych, zdobycie Aj jest nowym dowodem pomocy Bożej dla wiernego ludu (8,1-29). Taktyka jest wymyślna, ale autor podkreśla wyraźnie Bożą inspirację udzieloną Jozuemu, a potem jego gest przekleństwa i anatemę.

5. Złożenie ofiary i odczytanie Prawa na Górze Ebal (8,30-35) nie miałyby związku z poprzednimi wydarzeniami, gdyby chodziło o czyste sprawozdanie wojenne. Opowiadanie to, zamieszczone tak niespodziewanie, przedstawia odnowienie Przymierza, zanim zostanie zawarty układ z Gibeonitami (Joz 9). Nasz tekst jest ostatnim ogniwem łańcucha, który zaczyna

się w Pwt 11,29-32, ma swą kontynuację w Pwt 27,11-13 i zakończenie w Joz 8,30-35.

6. Nieprzyjaciele Izraela tworzą koalicję (9,1-2). Gibeonici zawierają podstępnie przymierze z Jozuem, dzięki czemu unikają eksterminacji (9,3-27). Pięciu królów Południa chce im dać za to naukę, ale rozprawia się z nimi Jozue, przy wyraźnej pomocy Jahwe (10,1-27). Zostają zdobyte miasta Południa, z których na uwagę zasługuje Hebron.

7. Z kolei zaskoczeni królowie Północy zostają pobici nad wodami Merom (11,1-11). Wśród zdobytych miast jest potężna twierdza Chacor. Pierwsza część misji Jozuego kończy się wyniszczeniem Anakitów. Autor dołącza listę zwyciężonych królów, władców ziem na wschód i na zachód od Jordanu (12,1-24).

*Część II: Podział ziem zdobytych*

1. Pokolenia Rubena, Gada i połowa Manassesa otrzymały ziemię za Jordanem jeszcze z rąk Mojżesza. Zostaje więc do obdzielenia dziewięć i pół pokolenia. Dla pokolenia Lewiego zostaną przydzielone miasta na terytoriach innych pokoleń (Joz 21).

2. Podział w Gilgal (14,1 – 17,18). Jest to pierwszy podział ziem położonych na zachód od Jordanu. Ziemię dzielono rzucając losy. Hebron zostaje przydzielony Kalebowi, który wydarł go Anakitom. Dziedzictwo Judy jest zarysowane z wielką dokładnością. Jerozolima pozostaje w rękach Jebuzejczyków, a pokolenie Efraima nie zdołało wyrzucić Kananejczyków z miasta Gezer (16,1-10). Dzielny potomek Manassesa, Makir, otrzymał Gilead i Baszan na wschód od Jordanu z zadaniem obrony przed częstymi atakami od strony Pustyni Arabskiej. Pięć córek Selofchada otrzymuje dziedzictwo wśród synów Manassesa (17,3-4; por. Lb 27,1-11). Synowie Józefa użalają się, że wielką część ich terytorium zamieszkują mocni Kananejczycy (17,14-18).

3. Podział w Szilo (Joz 18 – 19). Po dokonaniu przez Jozuego przeglądu ziem zdobytych, następuje drugi podział w Szilo, sanktuarium Arki. Obdarowane zostaje dalsze siedem pokoleń. Teraz ze szczególnym zainteresowaniem potraktowany jest Beniamin. Wśród jego miast jest wyliczone Jebus (czyli Jerozolima) i starożytne sanktuarium Betel. Wylicza się dalej po kolei pokolenia Symeona, Zabulona, Issachara, Aszera, Neftalego i Dana. To ostatnie było wciśnięte między Judę, Efraima i Beniamina. W poszukiwaniu szerszej przestrzeni życiowej Danici wyruszą potem ku północy i zamieszkają w okolicach Dan.

4. Miasta ucieczki i lewickie (20,1 – 21,45). Miasta ucieczki miały służyć azylem dla nieumyślnych zabójców, uciekających przed zemstą. Wyznaczone zostają trzy miasta w Cisjordanii (Kadesz w Galilei, Sychem, Hebron) i trzy w Zajordanii (Beser na terenie Rubena, Ramot w Gileadzie i Golan w Baszanie), wszystkie o centralnym położeniu dla danych regionów i wszystkie starożytne sanktuaria. Dla Lewitów, których „dziedzictwem" jest Jahwe i którzy nie otrzymali specjalnego terenu w Kanaanie, przydzielone zostały miasta na terenach innych pokoleń z przyległymi pastwiskami do wypasu trzód. Jest tych miast razem 48, a wśród nich wszystkie miasta ucieczki (m.in. Hebron i Sychem).



5. Pokolenia zajordańskie (Ruben, Gad i połowa Manassesa), po wykonaniu swych zobowiązań wobec reszty braci, zostają odprawione do swoich posiadłości (22,1-34). W czasie tego powrotu budują nad Jordanem ołtarz (*mizbeach*), czym wzbudzają zaniepokojenie u reszty pokoleń (odszczepieńczy kult? ustanowienie granicy między pokoleniami?). Przysłanym posłom budowniczowie tłumaczą, że chcieli wznieść pomnik współpracy (hebr. *'ed* = świadectwo) pokoleń i wierności Jahwe. Tłumaczenie zostaje przyjęte i niebezpieczeństwo wojny bratobójczej jest zażegnane.

*Epilog*

Pierwsza mowa pożegnalna Jozuego (Joz 23). Nie wiadomo, kiedy i gdzie została ta mowa wygłoszona. Być może wydarzyło się to w Szilo. Jozue przypomina Izraelitom wszystkie dobrodziejstwa Boże i zapewnienia, że Jahwe będzie nadal błogosławił narodowi, ale pod warunkiem, że ten będzie wierny Przymierzu. W razie jednak niewierności ludu Bóg wykona wszystkie groźby, łącznie z wyrzuceniem Izraela z Ziemi Kanaan.

Zgromadzenie w Sychem (24,1-28). W tym historycznym miejscu Jozue gromadzi Izraela i wygłasza do niego proroczą mowę w imieniu Jahwe. Mówca podaje krótką syntezę historii Patriarchów, Wyjścia, podboju Kanaanu. Na tym tle Izrael słyszy apel o dokonanie wyboru między Jahwe a obcymi bogami. Lud za przykładem Jozuego opowiada się przy Jahwe, wobec czego następuje odnowienie Przymierza.

Księga kończy się uwagą o śmierci Jozuego i miejscu jego pogrzebania w Timnat Sera. Zamieszczono jeszcze ogólną pochwałę postawy Izraela za życia Jozuego. Kości patriarchy Józefa złożono w Sychem, zaś kapłana Eleazara, współpracownika Jozuego, pochowano w Gibea.

## 3. CHARAKTER LITERACKI

1. Jak w całym dziele dtr, tak i w *Księdze Jozuego* znajdują się fragmenty pod względem literackim bardzo zróżnicowane. Wystarczy porównać opowiadanie o zdobyciu Jerycha z rejestrami pokoleń, wykorzystanymi w drugiej części księgi, czy z mowami zachęcającymi rozdz. 1 czy 23. Ta różnorodność stanowi o bogactwie księgi, której nie zdołamy zakwalifikować w całości do ściśle określonego rodzaju literackiego. Trzeba jednak mieć na uwadze pewne rysy charakterystyczne, biegnące przez całe dzieło, zarówno wtedy, kiedy się ocenia wartość historyczną księgi, jak i wtedy, kiedy wydobywa się jej posłannictwo religijne.

Celem księgi nie jest opowiadanie kompletne o podboju Kanaanu, lecz raczej ukazanie panoramy całego wydarzenia poprzez zestawienie pewnej liczby wydarzeń najbardziej znamiennych.[2] Zasadnicze zamierzenie autora pozostaje oczywiście w sferze religijnej; Jahwe jest wierny Przymierzu zawartemu z Izraelem i wprowadza lud do Ziemi obiecanej Abrahamowi. Dlatego też Jahwe jest zawsze pierwszorzędnym działającym na scenie. On walczy za swój lud i rozprasza przeciwników. Rola zaś Jozuego polega zasadniczo na przyjmowaniu rozkazów Jahwe i ich wiernym wykonaniu.

Autor *Księgi Jozuego* postępuje tak jak autor epopei: dla uwypuklenia znaczenia jakiegoś wydarzenia, konieczny jest pewien schematyzm. Tak więc nasz autor maluje obraz szybkiego podboju całego kraju, z którego usuwa się jego mieszkańców przez lud zjednoczony pod wodzą Jozuego. Zauważmy, że w ramach tego samego dzieła dtr redaktor zachował pewne wyjątki czy dokumenty, które pokazują, jak wyidealizowany jest ten obraz. Początek *Księgi Sędziów* mówi raczej o powolnej i mozolnej instalacji w Kanaanie, o akcjach prowadzonych samodzielnie przez pewne pokolenia, o unikaniu silnych miast i niemożności wyeliminowania Kananejczyków (por. Joz 12,21-23; 17,11-13 z Sdz 1,27-28). Zresztą ślady takich tradycji o niekompletnym podboju zachowały się tu i tam w Joz: 13,1-6; 17,12.16; 16,10. Tak więc postać Jozuego jako zdobywcy całego Kanaanu jest wynikiem owej idealizacji; na niego z biegiem czasu przeniesiono sukcesy odniesione przez innych, podobnie jak Mojżeszowi przypisano skodyfikowanie wszystkich praw izraelskich.

[2] T. BALLARINI, *Giosuè*, w: *Introduzione alla Bibbia con antologia esegetica*, red. T. Ballarini, Marietti 1971, vol. II/2, s. 233-236.



Zabarwienie epickie wielkich partii tekstów jest oczywiste. Wspomnienia ludowe dochodzą bardzo często do głosu. Wystarczy przeczytać opowiadania o zdobyciu Jerycha, Aj czy o bitwie pod Gibeonem, by dostrzec tam emfazę, skłonność do przesady, lubowanie się w nadzwyczajnościach, tendencje do amplifikacji.

Chronologia w tym przedstawieniu nie jest czymś pierwszorzędnym. Jest ona raczej potraktowana jako środek kompozycyjny, podporządkowany zresztą prawu symetrii. W opisie zdobywania Ziemi nie tyle chronologia jest kluczem co topografia, i to również nie w sposób absolutny. Rzeczywistości polityczne z późniejszych okresów, a nawet te z epoki pisarza, bywają niekiedy przerzucane w epokę Jozuego. Przydzielenie ziemi poszczególnym pokoleniom oznacza bardziej prawo do ich posiadania aniżeli faktyczne nadanie. W rzeczywistości wiele tych ziem zostanie zdobytych w czasach późniejszych.

2. Czy wobec tego można mówić o wartości historycznej opisów *Księgi Jozuego*? Otóż mimo wszystkich wyżej wspomnianych zjawisk czy właściwości literackich opisy *Księgi Jozuego* posiadają ogromną historyczną wartość. Dane geograficzne zawarte w księdze są bogatsze i kompletniejsze niż jakiekolwiek dotychczas nam znane (np. egipskie teksty ekssekracyjne, katalogi ze świątyni w Karnak, nowsze teksty z Ras Szamra). Dane etnograficzne, polityczne, kulturowe i religijne są całkowicie zgodne z danymi dokumentów pozabiblijnych. Sposób walki Izraelitów pod wodzą Jozuego wskazuje na młody naród koczowników przybyłych z pustyni, jakimi faktycznie byli Izraelici. Nie mają oni znajomości techniki i taktyki oblężniczej, stosowanej przez mocarstwa owych czasów. Ich czyny wojenne poprzedzane są zawsze akcją rozpoznania, potem stosuje się podstęp, zaskoczenie, pościg i walkę wręcz w zależności od natury przeciwnika i innych okoliczności. I to również świadczy o wartości historycznej przekazów.

3. Walor historyczny informacji *Księgi Jozuego* potwierdza również archeologia Palestyny.[3] Wykazała ona wyraźnie, poprzez prace wielu uczonych archeologów, że zburzenie wielkiej liczby miast kananejskich miało miejsce w drugiej połowie XIII w. Tak więc zburzenie sanktuarium Betel i starych grodów południowego Kanaanu Lakisz (dzisiejsze Tell ed-Duweir) i Debir (dzisiejsze Tell Beit Mirsim) przypada na ok. 1220 r. przed Chr. Wy-

[3] Za datę narodzin archeologii Palestyny, czyli archeologii biblijnej, uważa się rok 1890, kiedy to Flinders PETRIE przybył z Egiptu, aby prowadzić wykopaliska w *Tell el-Hesi* na południowej równinie nadmorskiej, sądząc, że odkrywa biblijne Lakisz. Petrie był pierwszym, który rozpoznał budowę bliskowschodnich telów i położył fundamenty pod typologię palestyńskiej ceramiki.

kopaliska w Chacor, położonym na północ od jeziora Genezaret, prowadzone przez Y. Yadina w latach 1955-1956, pokazały, że miasto zostało zburzone ok. 1200 roku. Wszędzie tam następuje po zburzeniu uboga odbudowa i zasiedlenie, co należy identyfikować z zainstalowaniem się Hebrajczyków.

Rozwiązując wiele kwestii, archeologia sprawia też pewne trudności w interpretacji niektórych tekstów biblijnych. Najwymowniejszą ilustracją takich trudności są wykopaliska w Jerychu i Aj. O sposobach ich rozwiązania powiemy osobno.[4] Zauważmy tutaj tylko tyle, że od archeologii nie można wymagać zbyt wiele, a mianowicie tego, by potwierdziła wszystkie szczegóły tekstów historycznych. Przytoczmy tu zdanie P. AUVREYA: „Jakże ryzykowne byłoby wymagać, aby archeologia, tak owocna i niepodważalna, gdy chodzi o ustalenie kształtu i rozwoju danej cywilizacji, była pytana o szczegółowe wydarzenia, o nazwę miasta, datę jednego wydarzenia, rolę konkretnej jednostki ludzkiej. (...) Archeologia nie odpowiada na wszystkie pytania, ale jednak jest zdolna pożytecznie oświetlić teksty [biblijne]".[5] Archeologia jest nieodzowną, ale tylko pomocniczą nauką w interpretowaniu Biblii i konkretnie *Księgi Jozuego.*

Trzeba nam również pamiętać, że choć Palestyna, a więc tereny dzisiejszego Izraela łącznie z okupowanym Zachodnim Brzegiem, jest bodajże najbardziej rozkopanym archeologicznie krajem na świecie, to jednak tylko mała cząstka materiałów została wydobyta na światło dzienne, podczas gdy ich większość pozostaje wciąż w ziemi.[6] Trzeba pamiętać, że pomimo licznych i na szeroką skalę prowadzonych prac wykopaliskowych archeologia palestyńska nie odkryła żadnego archiwum, żadnego większego zbioru tekstów (Qumran jest znanym wyjątkiem w tym względzie, ale dotyczy zupełnie innej epoki). Fragmentaryczne napisy na skorupkach glinianych czy na kamieniach są naprawdę nieliczne (Lakisz, Samaria, Jerozolima). Kiedy rozkopane miasta nie dostarczają pisanych materiałów do zrozumienia ich kultury, wobec czego często uciekamy się do tekstów biblijnych. W ten sposób Biblia dostarcza ramy dla archeologicznych materiałów wydobytych na drodze wykopalisk. Kiedy jednak rezultaty takich oświetleń przytaczamy jako potwierdzenie historyczności Biblii, wpadamy ni mniej, ni więcej tylko w błędne koło. Ci, którzy używają archeologii dla potwierdzenia historycznej

[4] Zob. niżej s. 67-70; 71-72.
[5] P. AUVREY, *Josué (Le livre de)*, DBSup IV kol. 1138. Por. R. DE VAUX, *On Right and Wrong Uses of Archaeology*, w: *Near Eastern Archaeology in Honor of Nelson Glück*, ed. J.A. Sanders, Garden City – New York: Doubleday 1970, s. 64-80.
[6] Ph.J. KING, *The Contribution of Archaeology to Biblical Studies*, CBQ 45 (1983) s. 3.



wartości Biblii, nie czynią nic innego, jak potwierdzają własną interpretację Biblii, interpretację zaproponowaną w większości przypadków daleko wcześniej, zanim archeologowie zapuścili swoje łopaty w palestyńską ziemię.[7]

## 4. WARTOŚCI RELIGIJNE KSIĘGI JOZUEGO

1. Cała księga odznacza się głębokim **zmysłem religijnym.**[8] Całe dzieło Jozuego jest naznaczone nieustannymi interwencjami Boga na rzecz ludu wybranego. Wydarzenia zostały rozpięte między czterema dziełami ściśle religijnymi: obrzezanie Izraelitów (5,2-9) i pierwsza Pascha w Ziemi Kanaan (5,10 nn), potem wielka ceremonia czytania Prawa u stóp gór Ebal i Garizim (8,30-35) i wreszcie odnowienie Przymierza w Sychem (24,14-27). Dlatego historia, którą przedstawia Księga Jozuego, jest zasadniczo historią zbawienia.

2. *Księga Jozuego* ukazuje, jak realizuje się Boży plan względem Izraela, jak spełnia się **obietnica** dana Abrahamowi co do potomstwa i ziemi. Drugi podział ziemi zostaje zakończony podsumowaniem w deuteronomistycznym stylu: *„Tak Pan dał Izraelitom cały kraj, który przysiągł dać ich ojcom. Objęli go oni w posiadanie i w nim zamieszkali. Pan użyczył im pokoju dokoła, zupełnie jak przysiągł ich ojcom, a żaden z ich wrogów nie mógł się wobec nich ostać. Wszystkich ich wrogów dał Pan im w ręce. Ze wszystkich dobrych obietnic, które Pan uczynił domowi Izraela, żadna nie zawiodła, lecz każda się spełniła"* (Joz 21,43-45).

Poprzez listy królów zwyciężonych i rejestry ziem podbitych przebija podziw dla wierności Boga w wypełnieniu danej obietnicy, przebija ogromna miłość do Ziemi i potomstwa Abrahama.

W czasie redakcji księgi ta miłość oznaczała również pewną nadzieję. Albowiem potomstwo Abrahama od dawna było rozdarte na dwie części; jedna jego część już przepadła, rozpędzona przez Asyryjczyków, a druga stała w obliczu wygnania do Babilonii. Ziemia jęczała z powodu najazdów nieprzyjaciół. Pod tymi ciosami historii wiara ucieka się do Obietnicy i oczekuje jej nowego spełnienia. Ezechiel na wygnaniu śni o przyszłym podziale ziemi odnowionej między dwanaście pokoleń (Ez 47 – 48). Posiąść lub odziedziczyć ziemię i w niej odpocząć, tak jak to przedstawiła *Księga Jozuego*, to na-

[7] L. HOPPE, *Joshua, Judges with an Excursus on Charismatic Leadership in Israel* (Old Testament Message 5), Wilmington, Delaware, s. 19 n.
[8] T. BALLARINI, *Giosuè*, s. 345-347.

dzieja, której spełnienia oczekuje się w czasach mesjańskich i eschatologicznych (Ez 36,12; 37,25; Iz 57,13; 60,21). Nowy Testament podejmuje tę myśl: *„Błogosławieni pokorni, albowiem oni posiądą ziemię"* (Mt 5,5). List do Hebrajczyków każe przygotować się do Odpoczynku Bożego, którego figurą był odpoczynek w Kanaanie (Hbr 4,8).

3. Od czasów Mojżesza więź Jahwe z Jego ludem wyrażana jest w kategorii **Przymierza**. Rzeczywistość przymierza jest obecna niemal na każdej stronie *Księgi Jozuego*. Wszystkie zwycięstwa Izraela nad Kananejczykami pokazują, że Bóg Ojców jest wierny swoim zobowiązaniom: Bóg jest z Izraelem, walczy za niego i zwycięża, ale pod warunkiem, że lud jest wierny zobowiązaniom wobec Boga. Dwie imprezy mają jednak z Przymierzem związek bardziej bezpośredni. Po zdobyciu Aj Jozue gromadzi Izraela na zboczach gór Ebal i Garizim przy Arce Przymierza i odczytuje im Prawo łącznie z błogosławieństwami i przekleństwami (Joz 8,30-35). Te błogosławieństwa i przekleństwa to nic innego jak klauzule przymierza, określające konsekwencje zachowania lub złamania przymierza ze strony Izraela. Drugą imprezą jest ponowne zgromadzenie w Sychem, ostatnie dzieło Jozuego (Joz 24). W długiej mowie Jozue przypomina Izraelowi jego historię zbawienia od powołania Abrahama do wyzwolenia z niewoli egipskiej. Ostatnim dziełem Bożej miłości było obdarowanie Izraela Ziemią: *„Dałem wam ziemię, około której nie trudziliście się, i miasta, których nie budowaliście, a zamieszkaliście w nich. Winnice i drzewa oliwne, których nie sadziliście, dają wam dziś pożywienie"* (24,13). Następnie Jozue wzywa Izrael do zdecydowanego opowiedzenia się za Jahwe: *„Bójcie się więc Pana i służcie mu w szczerości i prawdzie!"* (w. 14). Jozue ostrzega Izraelitów, że Jahwe jest Bogiem świętym i zazdrosnym i że nie będzie tolerował wśród Izraela czci innych bogów. Kiedy lud zobowiązał się usunąć bogów kananejskich i przyrzekł służyć Bogu i słuchać Jego głosu, *„Jozue zawarł przymierze z ludem i nadał mu ustawę i nakaz w Sychem. Jozue zapisał te słowa w księdze Prawa Bożego"* (ww. 25-26) i potem odprawił lud.

Jozue nieustannie przestrzega lud przed zdradą Jahwe i jej smutnymi konsekwencjami. Zdradą najbardziej fatalną byłoby upodabnianie się do ludów pogańskich przez oddawanie czci obcym bogom. W tym kontekście lepiej się rozumie **prawo klątwy**. Hebrajska nazwa tego prawa *cherem* pochodzi od rdzenia *charam*, to znaczy poświęcić, zniszczyć. Pierwotnie było to prawo świętej wojny, na podstawie którego wszelkie dobra uzyskane ze zwycięstwa są poświęcone bóstwu: ludzi i bydło zabijano, a wszelkie przedmioty – z wyjątkiem złota, srebra i brązu, które szły do skarbca sanktuarium



– palono, a miasto obracano w ruinę. Był to zwyczaj zakorzeniony i rozpowszechniony wśród ludów starożytnego Wschodu. Na steli Meszy, króla Moabu z IX w. przed Chr., czytamy: „Pomaszerowałem nocą i nacierałem na nie (miasto Nebo) od świtania do południa. Zdobyłem je i zmasakrowałem wszystkich, którzy w nim przebywali: 7.000 mężów i chłopców, kobiety i dziewczęta oraz niewolników, albowiem uczyniłem z nich *cherem* dla Asztarty – Kemosza".[9]

Dawni prorocy nie sprzeciwiali się temu prawu, widząc w anatemie środek do zachowania czystości jahwizmu wobec niebezpieczeństwa synkretyzmu religijnego (por. 1 Sm 15; 1 Krl 20,35-43). Deuteronomium czyni z tego prawa regułę, ale dzieje się to w epoce, w której święta wojna już od dawna nie jest praktykowana, a kulty pogańskie mocno zaraziły religię Izraela. Deuteronomista, od którego pochodzi zdecydowana większość wzmianek o prawie *cheremu* w *Księdze Jozuego*, wyraża, być może, swój żal, że Izraelici nie wytępili Kananejczyków i ulegli baalizmowi.[10] Lekcja, jaka stąd płynie dla ludu wybranego, jest całkiem jasna: tylko powrót do Jahwe i służba wyłącznie Jemu gwarantuje Izraelowi przyszłość. Trzeba i o tym pamiętać, że Stary Testament miał do spełnienia funkcję pedagogiczną względem Nowego. A każda pedagogia jest z natury rzeczy stopniowa. Jest więc naturalne, że początkowe prawodawstwo nie wyraża jeszcze tej doskonałości, jaka rozkwitnie wraz z ogłoszeniem „nowego przykazania".

Otwarte przez Przymierze synajskie perspektywy przed Izraelem prowadzą do wojny. Bóg co prawda daje Izraelowi ojczyznę, ale naród musi sobie tę ojczyznę zdobyć (Wj 23,27-33). Ta wojna ofensywna będzie **wojną świętą**. Wojna święta w ST i *Księdze Jozuego* nie oznacza „wojny za wiarę" w sensie dzisiejszym, tzn. walki przeciw kultom i bogom nieprzyjacielskim, lecz walkę o egzystencję polityczną Izraela, wspartą o osobową pomoc Jahwe. Ale ponieważ ta egzystencja polityczna w przypadku Izraela zależała całkowicie od egzystencji religijnej, walka narodowa Izraela musiała z konieczności być walką wymierzoną przeciw bóstwom i kultom kananejskim.[11] Bóg, wprowadzając Izraela do historii świata, ustanawia na ziemi swoje własne królestwo. Dlatego wojny narodowe Izraela staną się „wojnami Jahwe". Izrael, broniąc swej niezależności przed napastnikami z zewnątrz, broni tym

---

[9] Sławna stela Meszy (Moabite Stone) została znaleziona w r. 1868 w Dibon w Transjordanii, a obecnie jest przechowywana w Luwrze. Cytat znajduje się w liniach 14-17. Zob. ANET 320; ANEP 209-210; N. MENDECKI, *Stela króla Meszy*, CT 57 (1987) fasc. 2, s. 40-42.

[10] J. DELORME, J. BRIEND, *Les premiers livres prophétiques*, s. 264.

[11] C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, t. 2, s. 213, nota 299.

samym sprawy Bożej. Tak więc i każda wojna obronna staje się „wojną Jahwe", a więc wojną świętą.[12]

4. Nowy Izrael, lud chrześcijański, odczytuje lekcję, jaką zawiera *Księga Jozuego*, na głębszym poziomie. Wypełnienie rozjaśnia początki. Taki szczegół, jak przygoda nierządnicy Rachab, staje się przykładem otwarcia uniwersalistycznego zbawienia mesjańskiego (Mt 1,5) i wiary, która zbawia włączając każdego do Ludu Bożego (Jk 2,25; Hbr 11,31). Jasna też staje się paralela między Jozuem i Jezusem, dwiema osobistościami noszącymi to samo pod względem etymologicznym imię. Obaj są wodzami i zbawicielami swego ludu, chociaż Jezus pełni tę misję w sensie duchowym i doskonałym (Dz 3,15; 5,31; Hbr 2,10; 12,2). Także ich poszczególne czyny mają ze sobą wyraźny związek: przejście przez Jordan i przez wodę chrztu, obrzezanie rytualne i obrzezanie serca (Dz 7,51; Rz 2,28-29; Ef 2,11), Pascha w Gilgal i Nowa Pascha (1 Kor 5,7), ziemia Kanaan i prawdziwa Ziemia Obiecana (Hbr 4,8 nn), dawne Przymierze i nowe Przymierze. Egzegeza patrystyczna z upodobaniem rozwijała te i inne analogie. Punktem wyjścia dla takiego myślenia jest fakt, że męka i zmartwychwstanie Chrystusa odnowiły duchowo wydarzenia Wyjścia (1 Kor 10,1-4), zaś czyny Jozuego, doprowadzające Izraela do Ziemi Obiecanej, znajdują w Chrystusie wypełnienie duchowe w sferze przekraczającej ograniczenia przestrzeni i czasu.

## 5. TŁO HISTORYCZNE PODBOJU KANAANU

Palestyna znajduje się na wielkim skrzyżowaniu dróg handlowych z Mezopotamii do Fenicji, z Ugarit i Tyru nad Morze Śródziemne i dalej, na południowy zachód, aż do Egiptu. Z Egiptu zaś prowadziły tędy główne drogi do doliny nad Eufratem i Azji Mniejszej. Szlakami tymi ciągnęły nieustannie karawany z towarem, ale też i armie wielkich mocarstw, głównie Egiptu i państw Międzyrzecza. Inwazje były częste. Kraj dostawał się w sferę wpływów tego, kto był panem Bliskiego Wschodu.[13]

[12] Zob. H. CAZELLES, P. GRELOT, *Wojna*, STB s. 1063.
[13] Zob. P. LÉMAIRE – D. BALDI, *Atlas biblique*, s. 107-110.



### 5.1. Egipt

Długie panowanie Ramzesa II (1290-1224) było, zwłaszcza po zawarciu traktatu z Chetytami (ok. 1271), okresem wielkiej pomyślności. Już Seti I (1304-1290) przystąpił do odbudowy stolicy Awaris. Ale to wielkie dzieło doprowadził do końca dopiero Ramzes II, nadając nowemu miastu nazwę „Dom Ramzesa". Jednakże już za jego następcy, Merneptaha (1224-1204), imperium uległo osłabieniu i popadło w anarchię. To był koniec XIX dynastii.

Pochodząca z 5. roku panowania Merneptaha stela egipska (nazywana też „stelą Izraela") informuje o wyprawie tego króla do Palestyny.[14] Tekst podaje listę pokonanych wówczas nieprzyjaciół, a wśród nich figuruje Izrael. Jest to najstarsza wzmianka o narodzie biblijnym, pochodząca ze współczesnej inskrypcji. Zresztą naród ten nie posiada tu jeszcze określonego terytorium, co zdaje się podsuwać opinię, że nie jest to jeszcze naród osiedlony. W omawianej inskrypcji może chodzić o jakąś potyczkę z nieznaczną grupą Izraelitów, którzy niedawno wyszli z Egiptu.

W tym samym czasie Merneptah musiał stawić czoła najazdowi Libijczyków i tych, których Egipcjanie nazywali „ludami morza", a którzy nadciągali na Egipt od strony wybrzeża afrykańskiego. Następstwem tego był okres anarchii, podczas którego Egipt utracił kontrolę nad Palestyną. Jest to okoliczność bardzo korzystna dla Izraelitów.

Panowanie Ramzesa III (1184-1155) i początek XX dynastii zdawały się zapowiadać nowy rozkwit potęgi Egiptu. Ale już wkrótce przyszło królowi odpierać kolejne ataki ludów morza, które tym razem nadciągały od Wschodu, wybrzeżem Morza Śródziemnego. Każda fala była odpychana, ale Egipt znowu wyszedł z tego bardzo osłabiony. Okres jego świetności należał już do przeszłości.

### 5.2. Ludy morza

Ludy te wywodziły się z Krety i z okolic otaczających Morze Egejskie lub też z jego wysp. Ich wędrówki rozpoczęły się około XIII w. przed Chr. Pokonali najpierw imperium chetyckie, a potem Egipt miał wielkie kłopoty, by się uporać z ich najazdami od zachodu. Kiedy opanowali Azję Mniejszą,

[14] Tekst w ANET s. 376-378; Foto w: LÉMAIRE – BALDI, *Atlas biblique*, s. 96. Nazwa „Izrael" znajduje się w 27 linii inskrypcji.

zaczęli ustawicznie zapuszczać się do Egiptu czy to drogą morską, czy też lądową, przez wybrzeże Palestyny.

Wraz z ich pojawieniem się w Palestynie sytuacja poważnie się zmieniła. Po pierwsze, wszelka akcja polityczna i wojskowa Egiptu w Palestynie będzie od tego czasu mieć nikłe szanse powodzenia, gdyż Egipt ledwie się zdołał bronić na swoim terytorium. Po drugie, część ludów morza, a mianowicie Filistyni (hebr. *p'lisztîm*), osiedla się wkrótce na wybrzeżu palestyńskim (a od nich cały kraj otrzyma nazwę „Palestyna"). Tak więc naród, który później o mało co nie zniszczy Izraela, przybył do Palestyny prawie w tym samym czasie co Izrael.

### 5.3. Kanaan

W XIII w. zamieszkują w Palestynie dwie zasadnicze grupy etniczne Semitów północno-zachodnich: są to z jednej strony Kananejczycy, których spotykamy w Palestynie i Syrii już od trzeciego tysiąclecia, a z drugiej – Amoryci, którzy pojawili się w kraju na początku II tysiąclecia; wśród tych ostatnich znajdowali się przodkowie Izraela.[15] Najczęściej Biblia nie czyni rozróżnienia między tymi dwiema grupami, co należy tłumaczyć m.in. przez fakt, że w czasie podboju Amoryci przyswoili sobie język i kulturę kananejską.

Były też inne elementy etniczne: Hurryci, którzy przybyli do Palestyny w okresie Hyksosów, i Chetyci, którą to nazwą określa się grupy przybyłe z północnej Syrii, kiedy Syria została zdominowana przez Chetytów. O pochodzeniu innych ludów, jak Hiwwitów, Jebuzejczyków, Girgaszytów, Peryzytów, nic pewnego nie wiemy. Wszystkie te grupy zostały zresztą zasymilowane przez Kananejczyków.

Poczynając od III tysiąclecia aż do XI w. przed Chr., w całej Azji Mniejszej, a także i w Palestynie, pojawiają się grupy ludności pod nazwą *Habiru czy Hapiru*. Wydaje się, że nazwa ta odnosi się nie tyle do jakiejś narodowości co do pewnej kategorii społecznej.[16] Nie mają oni ojczyzny ani stałego określonego miejsca w strukturze społecznej. Imają się różnych dochodowych zajęć, jak np. pobieranie ceł. Czasem uciekają się do rozboju. Kiedy indziej stają się klientami wpływowych osobistości lub sprzedają się w nie-

[15] Zob. N. MENDECKI, *Palestyna i Jerozolima w okresie przedizraelskim*, RBL 48 (1995) s. 81-94; E.C. HOSTETTER, *Geographic Distribution of the Pre-Israelite Peoples of Ancient Palestine*, BZ 38 (1994) s. 81-86.

[16] J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa: UKSW 2005, s. 46-47; W. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, Warszawa: Pax 1982, s. 177.



wolę, jak to bywało w Nuzi. W Egipcie spora ich liczba była zatrudniona przy budowach królewskich. Niektórzy z nich, jak Józef, dochodzili do wysokich pozycji w hierarchii społecznej. Jest bardzo prawdopodobne, że starożytni Izraelici należeli do tej klasy ludzi.

Kanaan posiadał w tym czasie wysoką kulturę materialną. Przeważnie na wzniesieniach budowano miasta-twierdze, do których chroniła się ludność w czasie niebezpieczeństwa. System fortyfikacji był dobrze rozbudowany (Aj, Jerycho, Arad, Chacor). Ludność zajmowała się głównie rolnictwem, pasterstwem i handlem (tak, że określenie „Kananejczyk" było synonimem handlarza). W miastach kwitło różnorodne rzemiosło, w tym ceramika. Ludność osiadła znała sztukę wytapiania i obróbki żelaza. Dla Izraelitów będzie to dopiero pierwsze zetknięcie się z żelazem, a zwłaszcza z żelaznymi rydwanami Kananejczyków.

Z punktu widzenia politycznego Kanaan przedstawiał mozaikę małych niezależnych państw. Nie było żadnej władzy centralnej ani armii. Podczas dominacji egipskiej owe miasta-państwa były wasalami Egiptu. Wykorzystując słabość Egiptu, kananejscy panowie feudalni przyjmowali tytuły królów. Ale to w niczym nie zmieniło sytuacji, że byli oni łatwym łupem dla każdego najeźdźcy.

Na uwagę zasługuje dobra znajomość sztuki piśmienniczej wśród Kananejczyków, a zwłaszcza pismo alfabetyczne. Teksty z Ras Szamra (Ugarit), które pochodzą z XIV w., przekazują mity i eposy kananejskie. Teksty te wykazują bardzo wiele pokrewieństwa ze starożytnymi utworami poetyckimi hebrajskimi. Izraelici mówili pierwotnie językiem staroaramejskim. Po podboju Kanaanu przyswoili sobie mowę kananejską i wpłynęli na jej dalszy rozwój.

Ciekawe światło w tej sprawie rzuciły przeprowadzone w 1976 r. wykopaliska w *Izbet Sartah*, identyfikowanym ze starożytnym Eben-ezer w Dolinie Szaronu (zob. 1 Sm 4,1-11). W jednym z licznych silosów znaleziono mnóstwo skorup, z których dwie, pasujące do siebie, zawierają pięć linii wyrytego pisma. Wykonanie silosu datuje się na lata 1200 do 1050 przed Chr. Na podstawie danych paleograficznych ostrakon jest datowany na ok. 1200 rok i okazuje się być najstarszym kompletnym protokananejskim alfabetem linearnym, złożonym z 22 liter. Ostatnia z pięciu linii zawiera właśnie ów alfabet. Uczeni przypuszczają, że skorupa jest dziełem ucznia, uczącego się alfabetu.[17] Wynalezienie alfabetu w II tysiącleciu przed Chr. było wydarzeniem niezmiernej wagi. Frank CROSS nazywa je wydarzeniem epokowym:

[17] Ph.J. KING, *The Contribution of Archaeology*, s. 8.

„Ze stworzeniem alfabetu pojawiła się po raz pierwszy możliwość demokratyzacji kultury (...). Z wynalezieniem alfabetycznego pisma sztuka pisania rozprzestrzeniała się jak pożar i można powiedzieć, że z pojawieniem się linearnego alfabetu zaczęła się nowa epoka historii kultury".[18] Odkrycie w Izbet Sartah świadczy o rozpowszechnieniu sztuki pisarskiej w Izraelu epoki Sędziów ok. 1200 r. przed Chr.

Religia Kananejczyków była zasadniczo kultem płodności. Na czele panteonu kananejskiego stał bóg El, lecz bóstwem najbardziej aktywnym był Baal (Pan). Towarzyszką Baala jest bogini różnie nazywana: Aszera, Asztarta, Anat.[19] Centralnymi elementami w micie kananejskim były śmierć i zmartwychwstanie Baala, odzwierciedlające coroczne zamieranie i odnowienie natury. Obrzędy były krwawe i zmysłowe zarazem: obejmowały ofiary z ludzi i prostytucję sakralną. Zjednoczenie seksualne dokonywane w sanktuarium uważano za odnowienie połączenia boga i bogini, które, przez wrodzoną rytom magiczną siłę, zapewniało urodzajność polom, płodność bydłu i ludziom.

Chociaż Biblia surowo potępia wszystkie ryty kananejskie, to jednak będą one przez całe wieki fascynować Hebrajczyków, zwłaszcza gdy i oni się osiedlą na stałe i zajmą uprawą roli. Z baalizmem i jego różnymi przejawami w życiu Izraela będzie w IX w. walczył Eliasz, w VIII Ozeasz jeszcze, a pod koniec w. VII Jeremiasz (ofiary z dzieci dla Kemosza).

---

[18] F.M. CROSS, *Early Alphabetic Scripts*, w: *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American School of Oriental Research*, ed. F.M. Cross, Cambridge 1979, s. 111.

[19] Zauważmy, że mitologia nie zawsze jest konsekwentna w portretowaniu poszczególnych bóstw czy w ich łączeniu. I tak w Ugarit Aszera jest zwyczajnie towarzyszką najwyższego boga El. Natomiast w Biblii małżonkiem Aszery jest najczęściej Baal (Sdz 6,25-30; 1 Krl 16,32; 2 Krl 17,16; 21,3; 23,4 etc.). Zob. W.F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, s. 233-234; R.A. ODEN, *Ba'al Szamem and 'El*, CBQ 39 (1977) s. 457-473; G.A. RENDSBURG, *The Mock of Ba'al in 1 Kings 18:27*, CBQ 50 (1988) s. 414-417; S. CINAL, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1997, s. 118-123.



# 6. ZAJĘCIE KANAANU W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ EGZEGEZY

## 6.1. Trzy modele zasiedlenia

Sposób osiedlenia się Izraela w Kanaanie jest trudnym i wciąż nie rozwiązanym problemem biblijnej historii i archeologii. Rozbieżne informacje *Księgi Jozuego* i *Księgi Sędziów* z jednej strony, a dane nauk historycznych i archeologii z drugiej, stworzyły podstawy do różnych teorii, wśród których dominują dziś trzy modele zasiedlenia: podbój, imigracja i powstanie.[20]

Przyjmując zasadniczą historyczność relacji biblijnych W.F. ALBRIGHT opowiedział się za **modelem podboju**, za militarnym zdobyciem głównych miast Kanaanu. Wykorzystując dane archeologii, interpretuje on zniszczenie wielu miast kananejskich w drugiej połowie XIII w. przed Chr. jako podbój izraelski pod wodzą Jozuego. W znanej książce *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa* pisze on tak: „Po przybyciu na teren Palestyny Izraelici natychmiast przystąpili do burzenia i zajmowania miast kananejskich w całym kraju. Pierwszy padł ich łupem prawdopodobnie Betel z racji swego położenia geograficznego; zdobyty gdzieś w XIII wieku przed Chr., został doszczętnie spalony, jak wskazują ślady wyjątkowo niszczycielskiego pożaru, odkryte w toku wykopalisk z 1934 r. Lakisz padł ok. 1220 r. przed Chr. lub nieco później, wnosząc z inskrypcji hieratycznej na czaszy, znalezionej 1937 r. w ruinach ostatniego grodu kananejskiego. Kiriat-sefer (o ile słusznie utożsamione z Tell Beit Mirsim) zostało strawione przez ogień mniej więcej w tym samym czasie".[21] Podobne spojrzenie na opanowanie Kanaanu przez Izraela mamy u znanego pisarza DANIELA ROPSA: „Pod takim wodzem (Jozuem) posuwanie się w głąb ziemi Kanaan postępowało szybko. Szereg wypadów i szczęśliwych podstępów wydało w ręce Izraela liczne miasta, jak Lakisz, Hebron, Debir i wiele innych. Wyprawa na południe doprowadziła aż do granic Palestyny. Inna wyprawa skierowana ku północy, dzięki zwycięstwu odniesionemu nad jeziorem Merom złamała nową koalicję i pozwoliła Izraelitom dotrzeć aż do Hermonu".[22]

---

[20] J.A. CALLAWAY, *Osiedlenie się w ziemi Kanaan. Okres Sędziów, w: Starożytny Izrael*, Warszawa: Czytelnik 1994, s. 89-132; W.R. WIFALL JR., *Israel's Origins: Beyond Noth and Gottwald*, BThB 12 (1982) s. 8-10; S. GACEK, *Księga Jozuego*, Tarnów 1993, s. 77-80.

[21] W.F. ALBRIGHT, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Instytut Wydawniczy Pax 1967, s. 226; por. tenże: *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology*, BASOR 74 (1939) s. 15-23.

[22] DANIEL-ROPS, *Od Abrahama do Chrystusa*, Instytut Wydawniczy Pax 1967, s. 147.

Na korzyść tego modelu przemawiają zdecydowanie wykopaliska przeprowadzone w północnopalestyńskim mieście Chacor, które pokazują, że miasto epoki późnego brązu zostało zburzone i zastąpione przez izraelską osadę epoki żelaza I. Przeciw tej tezie przemawiają dane archeologiczne z takich miast jak Jerycho, Aj, Gibeon (zob. niżej).

Archeolog H.H. ROWLEY twierdził, że obraz podboju Kanaanu, jaki prezentuje Biblia, jest wynikiem zlania dwóch tradycji, z których każda odpowiadałaby kolejnym falom różnych szczepów nadciągających i wkraczających niezależnie od siebie do Kanaanu: jedna fala miała miejsce w epoce El-Amarna (XIV wiek), gdzie brały udział pewne grupy izraelskie, które nie były w Egipcie; druga fala miała miejsce za Jozuego, jakieś 130 lat później, która przychodząc z Transjordanii, zdołała podbić Palestynę.[23]

M. NOTH jest zwolennikiem **modelu imigracji**.[24] Jego zdaniem zajmowanie ziemi Kanaan było procesem długotrwałym, który trwał od 1300 do ok. 1100 r. przed Chr. Była to raczej powolna i pokojowa infiltracja, stopniowa instalacja i powolna konsolidacja pokoleń izraelskich na nowych terenach. Izraelscy pasterze owiec i kóz, żyjący na stepach pustynnych, wnikali powoli na górskie i lesiste tereny Kanaanu, które w epoce brązu były prawie nie zamieszkałe. Osiedlali się w sposób cichy i pokojowy, tak że nie wzbudzali niepokoju wśród dotychczasowych mieszkańców Palestyny. Osiedlając się na nowych terenach zamieniali swój dotychczasowy sposób życia półnomadycznego na rolniczy osiadły. To wszystko oznacza, zdaniem Notha, że instalacja Izraela była procesem długotrwałym, nie tylko w tym sensie, że każde pokolenie musiało poświęcić sporo czasu dla definitywnego opanowania swego terytorium, ale i w tym sensie, że nie wszystkie pokolenia przeszły w tym samym czasie do życia osiadłego.

Najnowsza archeologia, która w swych badaniach odwołuje się do socjologii i antropologii, sprzeciwia się opinii, że osiedlający się w Kanaanie Izraelici byli pasterskimi nomadami, którzy przywędrowali z południa i ze wschodu do Kanaanu. Przedstawiciele tej szkoły, N.K. GOTTWALD i G. MENDENHALL, podkreślają z naciskiem, że Izrael był zasadniczo społecznością rolniczą, a nie pasterską, nomadyczną.[25] Według Gottwalda narodziny Izraela należy wiązać ze socjologiczną przemianą społeczeństwa palestyńskiego, które miałoby przejść od cywilizacji kananejskiej, miejskiej, posiadającej władzę państwową, w dużym stopniu zhierarchizowanej i kontrolowanej przez Egipt, do społeczeństwa rozczłonkowanego, egalitarnego, dokonującego powrotu do ziemi, eksploatującego lasy i porzucone ziemie. „Podbój" Jozuego nie sprowadza się do opozycji osiadły (Kananejczyk) – koczowniczy (Izrael), lecz raczej do społecznej rewolucji, która dokonała się z przybyciem dawnych niewolników, którzy uszli z Egiptu.

[23] H.H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua. Biblical Traditions in the Light of Archaeology*, London 1950.

[24] M. NOTH, *Histoire d'Israël*, Paris: Payot 1970, s. 80-81. Teoria M. Notha była rozwinięciem poglądu A. ALTA, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, Leipzig 1925.

[25] N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll – New York: Orbis 1979; G. MENDENHALL, *The Hebrew Conquest of Palestine*, BA 25 (1962) s. 66-87.



Dlatego konflikt społeczny, jaki powstał z pojawieniem się Izraela w Kanaanie, był zasadniczo starciem pomiędzy miastem i wsią, między miejskim i wiejskim modelem życia. W Kanaanie późnego brązu doszło, zdaniem tych uczonych, do **rewolucji społecznej**, przy czym nowa religijna ideologia dodała siły zmianom społecznym. W tym ujęciu nie byłoby już inwazji czy imigracji z zewnątrz. Cały proces byłby sprawą wewnętrzną, zrodzoną i dokonaną w łonie rodzimej społeczności Kanaanu.

Najnowsza archeologia, głównie dzięki badaniom licznych uczonych żydowskich, przeanalizowała bardzo liczne osiedla epoki żelaza I w Górnej Galilei, Samarii, Judei i na Negebie stwierdzając, że były to wczesne osiedla Izraela z epoki przedmonarchicznej. Były to osiedla przeważnie bez fortyfikacji, zasiedlone pokojowo i zamieszkałe przez ludność rolniczo-pasterską, uprawiającą zboża i wypasającą owce i kozy. Do takich miast należy m.in. sławna później Beer-Szeba, zasiedlona po raz pierwszy w epoce żelaza I. Fakt, że Izraelici osiedlali się w nie zaludnionych regionach jest dowodem na to, iż szerokie zajęcie Kanaanu dokonało się nie na drodze militarnego podboju. W północnym Negebie ten proces osiedleńczy zaczął się pod koniec XIII w. i trwał ponad 200 lat. Brak fortyfikacji w osadach położonych na niewielkich wzgórzach świadczy, że czasy były spokojne i mieszkańcy nie czuli się zagrożeni.[26] Podobnych świadectw dostarczają osady okolicy Jerozolimy (Giloh) i Samarii (et-Tell). Żydowski archeolog A. MAZAR uważa, że założenie tych osiedli nastąpiło po zburzeniu znaczniejszych miast Kanaanu w czasie podboju,[27] choć inni uczeni przyjmują istnienie tych osiedli przed głównym podbojem.

Taką wizję „podboju" zdaje się potwierdzać znana z pism klinowych grupa socjologiczna Habiru. Termin określa pejoratywnie jakąś grupę z mar-

[26] Ph.J. KING, *The Contribution of Archaeology*, s. 7.

[27] A. MAZAR, *Giloh. An Early Israel Settlement Site near Jerusalem*, IEJ 31 (1981) s. 1-36.

ginesu i często pozostającą w opozycji do społeczeństwa zorganizowanego w państwie. Najstarsze przypadki użycia słowa *'ibrî* (w najstarszej warstwie Pięcioksięgu i 1 Sm) zdają się potwierdzać tę pejoratywną konotację socjologiczną i łączyć początki narodu hebrajskiego z ruchem Habiru.

Jednakże sama socjologia nie wystarczy do napisania historii Izraela, i to co Biblia nazywa „podbojem", nie da się wyjaśnić do końca na drodze rewolucji społecznej. Zarówno tradycja, jak i archeologia dowodzą, że przynajmniej część ludności zaangażowanej w „podbój" pochodziła z zewnątrz i osiedliła się bądź na drodze inwazji i podboju, bądź infiltracji.[28] Współczesny krytyk Norman WHYBRAY powiedział, że nie zrozumiemy dalszej historii Izraela, jego wiary w Jahwe, bez przyjęcia, że jakaś grupa, być może niewielka, przybyła we wczesnym okresie do Palestyny, przyszła z zewnątrz niosąc dobrą nowinę o Jahwe, który ją cudownie wybawił z opresji.[29]

Znany archeolog i historyk Izraela A. LÉMAIRE tak podsumował swoje rozważania na temat podboju Kanaanu: w XIV-XIII wieku dezintegruje się społeczeństwo Kanaanu, podczas gdy Habiru, poświadczeni przez listy z el-Amarna, nabierają coraz większego znaczenia na północy i w środkowej Cisjordanii, zwłaszcza w okolicy Sychem, a na południu Shosu znani z tekstów egipskich. W pierwszej połowie XIII w. Aramejczycy z rejonu Charanu uciekają z górnej Mezopotamii napadniętej przez wojska Asyryjczyków Adadnirariego I i Salmanassara I (ok. 1275). Po przekroczeniu środkowej doliny Jordanu koło Penuel i Sukkot grupa Jakuba osiedliła się na północny wschód od Sychem. W tym samym czasie, za Ramzesa II (1290-1224) grupa Shosu opuszcza Egipt, a dokładniej wschodnią granicę Delty Nilu, i pod wodzą Mojżesza koczuje w rejonie Kadesz-Barnea, gdzie organizuje się i przyjmuje wiarę w Jahwe przed przejściem do Transjordanii. Następnie przekracza Jordan w dolnym jego biegu i wchodzi do Cisjordanii. Na „górze Efraima" pod wodzą Jozuego gromadzi się wokół sanktuarium Szilo i szczepu Asriela/Izraela, od którego pochodzi nazwa tej grupy. Wtedy ma miejsce traktat wasalski Gibeonitów i akcja Jozuego przeciw królom Kanaanu na zboczu Bet-Choron. Z tego okresu pochodzi stela Merneptaha (ok. 1220) i odnosi się prawdopodobnie do ekspedycji, w której Egipcjanie zdobyli Gezer 15 km na zachód od Bet-Choron.

[28] B.S. ISSERLIN, *The Israelite Conquest of Canaan. A Comparative Review of the Arguments Applicable*, PEQ 115 (1983) s. 85-94.

[29] N.R. WHYBRAY, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan 1995, s. 142.



Synowie Izraela, którzy pochodzili z Egiptu, rozprzestrzeniają się na północy aż po okolice Sychem, gdzie napotykają synów Jakuba, pochodzenia aramejskiego. Spotkanie to doprowadza do przymierza i do połączenia obydwu grup (Joz 24). Jahwe zostaje uznany za jedyne opiekuńcze bóstwo tej grupy (pod koniec XIII wieku).[30]

Jak więc widzimy, kwestia sposobu opanowania Kanaanu przez Izrael pozostaje otwarta. Nie wdając się w omawianie i ocenianie innych „modeli" uformowania się Izraela w Kanaanie,[31] poprzestajemy na przedstawieniu dość wyważonej prezentacji R. DE VAUX. Autor ten godzi w jakiejś mierze model podboju i imigracji, rozumiejąc osiedlenie jako rozciągnięty w czasie proces, obejmujący zarówno pokojową infiltrację jak i akcje wojskowe.[32]

## 6.2. Osiedlenie na Południu

Wydaje się rzeczą pewną, że jakaś liczba Izraelitów wniknęła do Kanaanu od Południa, z okolicy Kadesz i doliny Araba. W tej grupie izraelskiej najważniejszymi szczepami byli Kalebici, Kenizyci, Kenici, Symeonici, Lewici i być może szczep Judy. Pokolenia te były w Egipcie (chodzi oczywiście o pokolenia hebrajskie), ale wyszły stamtąd w innym momencie niż grupa Mojżesza i inną wędrowały drogą. Spotkanie z główną grupą nastąpiło w Kadesz, ale dalsze ich losy pobiegły oddzielnie.

Zajmowanie kraju przez te szczepy miało charakter pokojowej infiltracji aż do momentu, kiedy nie natrafili na gęściej zamieszkałe i ufortyfikowane okolice południowego Kanaanu. Wtedy dochodziło nawet do prawdziwych bitew, których skutkiem było opanowanie takich miast, jak Chorma, Hebron czy Debir. Plemię Judy nie wsławiło się żadną operacją wojskową, za to rozszerzało stan swego posiadania w kierunku zachodnim, głównie poprzez przymierza z Kananejczykami.

[30] A. LÉMAIRE, *Historia początków starożytnego Izraela: nowe kierunki badań*, RBL 40 (1987) s. 97-105.

[31] Zob. M. TÁBET – G. DE VIRGILIO, *Introduzione alla lettura del Pentateuco e dei Libri storici dell'Antico Testamento*, Roma: Biblioteca di Scienze Religiose 1997, s. 191-194; J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 106-113; J.A. CALLAWAY, *Osiedlenie się w ziemi Kanaan. Okres Sędziów*, w: *Starożytny Izrael*, Warszawa: Czytelnik 1994, s. 112-126.

[32] R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, vol. 1, s. 615-620; por. C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, t. 2, s. 211-227.

### 6.3. Osiedlenie w Transjordanii

Nie jesteśmy w stanie wytyczyć dokładnie drogi Izraelitów prowadzonych przez Mojżesza od Kadesz do stepów Moabu. Stara tradycja podaje tylko, że Edomici zabronili Izraelowi przejścia przez ich tereny (Lb 20,14-21), wobec czego Mojżesz musiał skierować się ku wschodowi, ku zatoce Akaba, aby okrążyć Edom od wschodu. Pierwszym przedsięwzięciem wojennym tej grupy Izraelitów była bitwa z królem Cheszbonu, Sichonem. Pokonanie Sichona otwarło Izraelowi drogę nad Jordan. I to jest faktem historycznym. Wydaje się, że zasadnicza rola w tym zwycięstwie przypadła pokoleniu Rubena i ten szczep osiedla się w Transjordanii między potokiem Arnon na południu i Cheszbonem na północy. Tu Rubenici zetknęli się z Gadytami. Ci zaś osiedlili się w krainie Gilead, po wschodniej stronie Jordanu, już za czasów Patriarchów (przymierze Abrahama i Labana). Gadyci nie byli w Egipcie, a religię jahwistyczną przyjęli od grupy maszerującej pod wodzą Mojżesza. Osiedlenie połowy pokolenia Manassesa między wschodnimi dopływami Jordanu, Jabbokiem i Jarmukiem, przypada na drugą połowę okresu Sędziów.

### 6.4. Osiedlenie w Palestynie centralnej

Opanowanie Palestyny centralnej jest dziełem Izraelitów maszerujących pod wodzą Jozuego. Działania tej grupy stanowią przedmiot opowiadań Joz 2 – 9. Ponieważ większość przekazanych tu tradycji uformowała się w sanktuarium Gilgal, takie akcje, jak przekroczenie Jordanu czy zdobycie Jerycha niosą na sobie piętno kultowych obrzędów. Kultowa legenda o upadku Jerycha być może zaciemniła pierwotną tradycję, która po epizodzie szpiegów i nierządnicy Rachab opowiadała o ataku i zdobyciu Jerycha. Opowiadanie o zdobyciu Aj przechowuje cenny szczegół historyczny, że zajęcie Kanaanu dokonało się na drodze podboju. Traktat z Gibeonitami jest faktem historycznym i daje wgląd w to, jak dokonywała się pokojowa infiltracja na terenach Kanaanu. Na tym odcinku podboju główna rola przypada grupie Efraima – Beniamina, dowodzonej przez Jozuego.

Osiedlenie w zalesionych górach Efraima dokonało się bez walki. Zaś osiedlenie w Sychem nastąpiło na drodze pertraktacji, podobnie jak w przypadku Gibeonu. W okolicy Sychem osiedliło się pokolenie Manassesa. Pokolenia Manassesa i Efraima (dwaj synowie Józefa) łącznie z pokoleniem Beniamina (Józef i Beniamin – synowie Racheli, różni od grupy Jakub – Lea) będą tworzyć dość



zwarty blok pod hegemonią Efraima i pod nazwą „Dom Józefa". Przypieczętowaniem tej roli Efraima wśród pokoleń izraelskich będzie przeniesienie Arki i założenie centralnego sanktuarium na jego terenie, w Szilo.

### 6.5. Osiedlenie na Północy

Tereny północne Palestyny posiadają w łonie Izraela odrębną historię. Tutaj zamieszkują pokolenia Zabulona, Issachara, Aszera i Neftalego. Osiedliły się one na tych terenach w czasie trudnym do określenia i nie wędrowały do Egiptu. Ci Izraelici zamieszkują czy to w dolinie Jizreel (Ezdrelon), czy na wybrzeżu śródziemnomorskim już to jako poddani egipskiej monarchii, już to jako sąsiedzi miejscowych Kananejczyków. Do konfliktów z Kananejczykami dochodzi wtedy, gdy Izraelici chcą zająć urodzajniejsze ziemie. Momentem przełomowym dla tej grupy jest bitwa nad wodami Merom i zwycięstwo nad koalicją dowodzoną przez Jabina, króla Chacor (Joz 11,1-12). Zwycięstwo to umożliwiło pokoleniom północnym łatwiejsze kontaktowanie się z pokoleniami centralnymi.

Jozue nie brał w tych wydarzeniach bezpośredniego udziału. Wydaje się jednak prawdopodobne, że pokolenia Racheli, dowodzone przez Jozuego, przez swoją teorię i praktykę „świętej wojny" dodały zapału wojennego pokoleniom Północy.

Na tym tle można lepiej zrozumieć zgromadzenie w Sychem (Joz 24). Jozue proponuje wiarę jahwistyczną, która jest wiarą jego szczepu, wszystkim pokoleniom biorącym początek od Jakuba, niezależnie od tego, czy wędrowały do Egiptu czy nie. Tak więc „przymierze" w Sychem jest paktem religijnym między szczepami Północy a pokoleniami, które co dopiero przybyły z Egiptu i osiedliły się w Palestynie centralnej. Rolę fundamentalną w tym pakcie sychemickim odegrał Jozue, co należy uznać za historycznie prawdziwe.

### 6.6. Chronologia wydarzeń

Zaznaczyć najpierw wypada, że gdy chodzi o wydarzenia związane z podbojem Kanaanu, to możemy mówić tylko o chronologii przybliżonej i zacieśnionej zasadniczo do grupy Jozuego. Osiedlenie tej grupy pod wodzą Jozuego w Palestynie centralnej przypada na okres po wyjściu z Egiptu pod wodzą Mojżesza, a przed osiedleniem się na wybrzeżu Ludów Morza, gdyż o nich nie ma żadnej wzmianki w opowiadaniach *Księgi Jozuego* o zajmowaniu Kanaanu.

Wyjście z Egiptu miało miejsce najprawdopodobniej za czasów Ramzesa II (1290-1224 przed Chr.) lub za jego następcy Merneptaha (1224-1204).[33] Natomiast Filistyni osiedlili się na wybrzeżu po tym jak zostali pokonani na lądzie i na morzu przez faraona Ramzesa III ok. r. 1175 przed Chr. Ramzes III kazał uwiecznić to zwycięstwo w swojej kaplicy grobowej Medinet Habu w Tebach.[34] Wykopaliska archeologiczne w Palestynie pokazują zniszczenie miast nadmorskich jak Gaza, Aszkelon i Aszdod ok. 1150 r. przed Chr. Dokonali tego Filistyni, którzy wyrzucili siłą z tych miast egipskich rządców i uformowali filistyński Pentapol, dołączając dwa miasta na Szefeli już wcześniej zajęte: Ekron i Gat. Jeżeli się weźmie pod uwagę, że według starej tradycji wędrówka po Synaju trwała przez okres jednego pokolenia, to rok 1225 można przyjąć jako przybliżoną datę przekroczenia Jordanu przez Jozuego. To zostawia wystarczająco dużo czasu na akcję Jozuego w centralnej Palestynie przed pojawieniem się Filistynów.[35]

## 7. PRZEJŚCIE PRZEZ JORDAN (Joz 3,1 – 5,1)

### 7.1. Charakterystyka literacka

Po śmierci Mojżesza dowództwo nad Izraelem objął Jozue, syn Nuna z pokolenia Efraima. Jozuemu przypadło w udziale wprowadzić Izraela w posiadanie Ziemi Obiecanej. Przejście przez Jordan, zdobycie twierdzy Jerycho, a następnie miasta Aj oraz przymierze z Gibeonitami, otwierały Izraelowi drogi do wnętrza Kanaanu.

Opowiadanie o cudownym przejściu przez Jordan jest pod względem literackim bardzo skomplikowane. Liczne powtórzenia i nieścisłości wskazują na różnorodność tradycji i tekstów, które złożyły się na dzisiejszą relację. Wszelkie próby wydzielenia źródeł (np. J, E) nie dały zadowalających rezultatów. Jest znamienne, że centralny fakt opowiadania, a więc rozdział wód i przejście, jest opowiedziany tylko jeden raz. Dzisiejsza egzegeza jest raczej skłonna widzieć u podstaw opowiadania jedną tradycję, redakcyjnie powiązaną z rozdz. 2, uzupełnioną dtr dodatkami i kapłańskimi retuszami (P).

[33] A. LÉMAIRE, *Hebrajczycy w Egipcie*, w: *Świat Biblii*, red. A. Lémaire, Wrocław etc.: Wyd. Ossolińskich 2001, s. 308; A. ZIVIE, *Ramzes II i Exodus: ustalony pogląd*, tamże s. 320.
[34] E. FONTAN, *Ludy Morza*, w: *Świat Biblii*, s. 216-217; zob. ANEP 341; ANET 262-263.
[35] Por. H.J. KATZENSTEIN, *Philistines*, ABD V 326.



W tej pierwotnej tradycji centralną rolę odgrywa Arka i kapłani oraz sanktuarium Gilgal. To pozwala przypuszczać, że Gilgal było miejscem przechowywania najstarszej tradycji. W rezultacie ciągłego odnawiania i ożywiania tradycji w kulcie sanktuarium Gilgal, przekroczenie przez Jordan nabrało cech raczej sakralnej procesji niż akcji militarnej.

### 7.2. Przygotowanie do przejścia (Joz 3,1-13)

3,1. Wzmianka o Szittim (w. 1) wskazuje, że autor zamierza kontynuować opowiadanie o wywiadowcach wysłanych z Szittim. Miejscowość Szittim, która zawdzięcza swą nazwę lasowi akacji, (hebr. *szittîm*, l. mn. od *szittah*, tzn. akacja) znajdowało się w odległości 12 km na wschód od Jordanu, na wprost Jerycha, nad potokiem *Abeb has-Szittim* (Lb 33,49), dzisiejsze *Tell el-Hammam*.

2-4. Liczni krytycy uważają te wersety za późniejszy dodatek. „Po trzech dniach" – powiedzenie to powtarza się już po raz trzeci od początku Księgi i znajdujemy je też dalej – określa najprawdopodobniej jakiś czas bliżej nie określony. Trzy dni przygotowań Izraelitów nie wystarczyłyby na zmieszczenie całej akcji wywiadowców, którzy według rozdz. 2 powędrowali do Jerycha, tam zatrzymali się jakiś czas u Rachab, potem ukrywali się przez trzy dni w górach i w końcu powrócili do Jozuego.

Cała uwaga opowiadającego skupia się na Arce. Obecność Arki jest znakiem obecności Boga i przypomnieniem obowiązku szacunku dla Boga i wszystkiego, co jest święte. Niesienie Arki jest tu powierzone kapłanom (podczas gdy Lb 3,31 powierzała Arkę lewitom). Tradycja D ustawicznie przypisuje wszystkie funkcje kapłańskie wszystkim lewitom (Pwt 18,6-7). Dokładny podział funkcji między lewitami a kapłanami jest najlepiej widoczny w tradycji kapłańskiej (Lb 18,1-7), a później u Kronikarza.

Dla uniknięcia jakiegokolwiek nieuszanowania wobec Arki lud ma zachować odległość 2000 łokci, co się równa około 900 m, albowiem najmniejszy brak uszanowania mógł spowodować nieszczęście całego ludu (por. 2 Sm 6,6). Lud ma się posuwać za Arką wyznaczającą drogę marszu. Prawdopodobnie dowództwo nie oznajmiało trasy marszu ludowi, gdyż przeciwnicy też zapewne uciekali się do szpiegowania.

5-6. Jak niegdyś Mojżesz przed teofanią na Synaju (Wj 19,10-14), tak teraz Jozue poleca ludowi, by się przygotował na wielkie objawienie obecności Jahwe. Lud ma się „poświęcić" zgodnie z przepisami Kpł 17 – 24. Arka, która ma wskazywać drogę, zostaje wyniesiona na czoło pochodu (w. 6).

7-8. Te wiersze lepiej by brzmiały przed w. 6, gdyż trudno sobie wyobrazić, aby Jozue występował z mową w czasie rozpoczętego marszu. Również słowa Jahwe powinny znajdować się przed rozpoczęciem nowej ważnej akcji. Jahwe zapewnia tu Jozuemu swoją opiekę tak, jak opiekował się poprzednio Mojżeszem. Wypowiedź przypomina znane nam już zapewnienie z Joz 1,5.

9-13. Prawdopodobnie druga część mowy przedstawia fragment jakiegoś innego przemówienia, które Jozue wygłosił tuż przed przejściem rzeki. Mówca zwraca uwagę na to, czego niebawem dokona Jahwe, który się objawi jako Bóg potężny, Pan ziemi i wydarzeń, przed którym nieprzyjaciele uciekają, a wody Jordanu cudownie się rozdzielają, pozostawiając suche przejście.

Wyrażenie „Bóg żyjący" (hebr. *'el chaj*) występuje tylko tutaj w całej literaturze dtr. Przeciwstawia ono Jahwe bogom pogańskim, które nie są w stanie niczego zdziałać, a więc są niczym. Jahwe nieustannie działa na korzyść swojego ludu, który kocha gorąco i na który się gniewa, odpowiednio do jego postępowania. Bóg interweniuje w historię z całą swoją witalnością, realizując plan zbawczy. Cała *Księga Jozuego* wykazuje wyraźnie, że Jahwe nie jest tylko obserwatorem wydarzeń, ale prawdziwym ich motorem i sprawcą.

Lista narodów zamieszkujących Kanaan jest przytoczona według klasycznych wzorów Wj 3,8.17; 13,5 i Pwt 7,1; 20,17. Kananejczycy są uznawani za element zasadniczy, rdzennie palestyński. Zajmowali głównie twierdze, jak też urodzajne doliny nad Morzem Śródziemnym czy Jordanem, Amoryci zaś osiedlali się przeważnie w górach i stanowili resztki dawnej imigracji Amurru z Półwyspu Arabskiego (ok. 2000 r. przed Chr.). Chiwwici mieszkają w górach Seiru, w Sychem i w tetrapolu Gibeonu i są potomkami Chetytów, którzy w XV w. pojawili się w Mezopotamii. Chetyci pochodzą z północnej Syrii i ok. XV w. osiedlili się w Kanaanie. O Peryzytach i Girgaszytach nic pewnego nie wiemy. Zaś Jebuzejczycy byli ludnością mieszaną z Chetytów i Amorytów, a ich głównym miastem było miasto Jebus, czyli Jerozolima.

Wyrażenie „Arka Pana całej ziemi" wydaje się oryginalne i bardzo stare. Jahwe jest panem całej ziemi, w przeciwieństwie do bogów pogańskich, którzy byli panami tylko swoich krajów czy ludów.

Wzmianka o wyborze 12 ludzi do specjalnego zadania wydaje się przedwczesna. Najlepiej brzmiałaby przed 4,2. Została ona zamieszczona tutaj chyba po to, by pokazać, że budowa pomnika z 12 kamieni mieściła się w planach Jozuego już przed przejściem Jordanu.

Wody Jordanu staną się „jak jeden wał" – wyrażenie bardzo obrazowe, przedstawiające potężne spiętrzenie wód, wynik cudownej interwencji Jahwe. Tytuł „Arka Jahwe" należy też uznać za bardzo stary.



## 7.3. Przejście rzeki (Joz 3,14-17)

Wiersz 14 podejmuje opowiadanie w miejscu, gdzie pozostawił je wiersz 6. Pięć początkowych zdań podporządkowanych służy jako dramatyczny wstęp do tematu zasadniczego, a mianowicie ustąpienia wody. Osuszenie rzeki jest tym bardziej spektakularne, że następuje w chwili, gdy Jordan toczył swoje wezbrane wody. W dolinie Jerycha, posiadającej klimat tropikalny, już dojrzewał jęczmień i zaczynały się żniwa (miesiąc Nisan = marzec-kwiecień). Ale pora deszczowa w Palestynie co dopiero się zakończyła i wody z gór północnych, zwłaszcza z topniejącego śniegu na stokach Hermonu, płynęły ku Morzu Martwemu. To wtrącone zdanie o czasie żniw wprowadza następny temat pierwszej Paschy w Kanaanie (5,10 n).

Dokładne miejsce cudu, *Adam*, jest identyfikowane z dzisiejszym *Tell ed-Damijeh*, jakieś 25 km na północ od Jerycha, u ujścia potoku Jabbok do Jordanu. Trudniejsza jest lokalizacja miasta Sartan; niektórzy wskazują na dzisiejsze *Qarn-Sartabeh*, pagórek wysoki na 379 m, 6 km na zachód od Jordanu, gdzie zapalano pochodnie wskazujące nów księżyca (i nowy miesiąc). Dokładnie w tej okolicy 8 XII 1267 r. nastąpiło oberwanie dużej masy ziemi zachodniego brzegu, które zablokowało wody Jordanu na jakieś pół dnia. Skorzystali z tego budowniczowie sułtana Bibarsa, którzy mieli dotąd wielkie kłopoty z wezbranymi wodami Jordanu przy budowie mostu *ed-Damijeh*. Epizod został zapisany przez historyka arabskiego Nuwairi (ostatnio wydarzyło się coś podobnego podczas trzęsienia ziemi 11 VII 1927 r.).

Nie jest wykluczone, że podobne zjawisko wydarzyło się w związku z przejściem Izraelitów, co nie przekreśla cudownej interwencji Jahwe, który spowodowałby określone zjawisko naturalne w momencie przez siebie wyznaczonym. Zresztą przy przejściu przez Morze Czerwone Bóg też mógł się posłużyć podobnym zjawiskiem naturalnym (por. Wj 14,21).

Całe opowiadanie o przeprawie przez Jordan ukształtowane jest pod wyraźnym wpływem historii przejścia przez Morze Trzcin. Redaktor używa podobnego słownictwa, a nawet takich samych zdań. Stanowiąca zakończenie opowiadania o przejściu katecheza, związana z 12 kamieniami w Gilgal (Joz 4,21-24), wykazuje oczywistą tendencję do stworzenia paraleli między przejściem przez Jordan i przejściem przez Morze Czerwone. Autor nie tylko wymienia explicite oba wydarzenia, ale akcja Boża jest w obu przypadkach określona identycznie: *„Pan, Bóg wasz, wysuszył przed wami wody Jordanu, podobnie jak uczynił Pan, Bóg wasz, z Morzem Czerwonym, które osuszył przed naszymi oczami, aż przeszliśmy"* (4,23). W ten sposób autor natchnio-

ny chce podkreślić myśl, że sprawcą wszystkich osiągnięć Izraela jest Jahwe. On uwolnił Izraela z niewoli egipskiej, On wprowadza go teraz do Ziemi Obiecanej, On jest Panem całej historii.

Motyw przejścia przez Jordan, podobnie jak przejście przez Morze Czerwone, powraca w Piśmie Świętym jako motyw teologiczny, który będzie przywoływał Izraela do posłuszeństwa przykazaniom Pana. Jahwe bowiem, wykupując niewolników z Egiptu i obdarowując ich jako wolny naród Ziemią Obiecaną, stał się rzeczywistym Panem Izraela.

## 8. ZDOBYCIE JERYCHA (JOZ 5,13 – 6,27)

### 8.1. Charakterystyka literacka

Historia zburzenia Jerycha należy do najbardziej znanych opowiadań biblijnych, a „trąby jerychońskie" stały się powszechnie używanym powiedzeniem. Jednak interpretacja tekstu wcale nie jest łatwa. Dokładna jego lektura każe wyróżnić w nim co najmniej dwie pierwotne tradycje. Pierwszą możemy określić jako wojskowo-religijną. Według niej Jozue nakazuje wojownikom okrążać miasto raz w ciągu dnia przez cały tydzień w zupełnym milczeniu; w siódmym dniu mają okrążyć miasto siedem razy i wydać okrzyk bojowy. Wtedy kruszą się mury, miasto zostaje zdobyte i spalone. Tematem zasadniczym tej tradycji jest zastosowanie i wykonanie prawa cheremu, pojmowanego jako ofiara kultowa, złożona w obrębie miasta poświęconego Jahwe. Tradycja ta może wywodzić się z kręgów prorockich i to z czasów Achaba, kiedy wbrew „klątwie" odbudowano Jerycho (por. 1 Krl 16,34).

Druga tradycja pochodziłaby z kół kapłańskich i stawiałaby sobie za cel wykazanie, że w podboju Kanaanu zasadniczą rolę odegrała Arka, a otaczający ją kapłani z trąbami i rogami baranimi byli przewodnikami ludu. Ta tradycja była prawdopodobnie przekazywana w kręgach kapłańskich sanktuarium amfiktionii w Szilo.

### 8.2. Egzegeza

5,13-15. Podbój Jerycha jest poprzedzony teofanią. Wydaje się, że fragmenty 5,13-15 i 6,1-5 należy uznać za literacką całość. Ukazanie się Anioła Jahwe Jozuemu bardzo przypomina teofanie udzielone Patriarchom, ale



w szczególniejszy sposób przywodzi na myśl ukazanie się Jahwe Mojżeszowi w krzaku gorejącym (Wj 3). Anioł Jahwe, przedstawiający się jako *„wódz zastępów Pańskich"*, zostaje wysłany prawdopodobnie po to, aby wydać instrukcje Jozuemu. Jego obnażony miecz nie jest zwrócony przeciw Izraelowi, bo w tym momencie nie ma po temu żadnego powodu, lecz przeciw jego nieprzyjaciołom, którzy są jednocześnie nieprzyjaciółmi Boga. I w innych objawieniach aniołowie też występują w zbroi (Ps 148,2; 1 Krl 22,18-19).

Obecność anioła jest znakiem obecności i asystencji Boga, który potem przemówi osobiście (6,2). Teofania ma za cel postawić Jozuego na równi z Abrahamem (Rdz 15,12) i Mojżeszem (Wj 3,3-6), podkreślić charyzmatyczny charakter jego misji, pokazać jego ścisłe relacje z Bogiem, który go inspiruje, osłania, prowadzi. Zdjęcie obuwia przez Jozuego jest oczywistą paralelą do objawienia przeżytego przez Mojżesza.

6,1. Stwierdzenie, że Jerycho było dobrze umocnione i że mieszkańcy jego mieli się na baczności, podkreśla wielkość dzieła podjętego przez Izraelitów.

2-5. Teraz Jahwe (*„I rzekł Jahwe do Jozuego..."*) zajmuje miejsce Anioła, podobnie jak w Rdz 16,7.9.10 por. z 13; Wj 3,1-6, i dodaje Jozuemu odwagi oraz udziela instrukcji. Jądro tradycji stanowi w. 5 i jest on prawie dosłownie powtórzony w momencie, kiedy upadają mury Jerycha (6,20). Znak rogów baranich należy do pierwotnej tradycji, ale nie jest jasne, kto ma dać ten znak. Jeżeli wzmianka o kapłanach i siedmiu trąbach w w. 4 jest wtórna, to być może tym dającym znak na baranim rogu był w pierwotnej tradycji sam Jozue albo Jozue z grupą żołnierzy, jak w przypadku Gedeona (Sdz 7,18). Dęcie w rogi i głośne okrzyki są typowe dla starych rytów świętej wojny (Sdz 7,20). Przez nie Bóg sieje postrach wśród nieprzyjaciół.

Wyrażenie „mury Jerycha" (w. 5) próbowano nieraz tłumaczyć metaforycznie jako „garnizon miasta", a słowa „rozpadnie się mur" w sensie „żołnierze stracą ducha". Nie ma jednak podstaw do takiego metaforycznego tłumaczenia. Z hebrajskiego tekstu 6,1 wyraźnie widać, że Jerycho posiadało mury i że te mury zagradzały Izraelitom drogę do miasta.

6-13. Teraz rozpoczyna się właściwa relacja o bitwie o Jerycho (ww. 6-27). Narratora interesuje jednak najpierw porządek, w jakim ma się odbywać marsz (procesja) (ww. 6-11). Mimo wielu trudności da się w tych wersetach widzieć jednostkę literacką przytaczającą najpierw polecenie Jozuego i okrążającą, jak zostało ono wykonane. Jozue nakazuje maszerować (*'abar*) i okrążać (*sabab*) miasto (w. 7). Z kolei występuje stwierdzenie, że lud (kapłani) maszerował i Arka okrążała miasto (ww. 8 i 11). Charakterystyczne słowa pojawiają się więc w obu częściach narracji.

Kapłani mają zadanie pierwszoplanowe w wojnie izraelskiej. Oni mają przy pomocy trąb dawać znak rozpoczęcia walki (Lb 10,8) i mają trąbić w obozie (Lb 31,6). Wojna Izraela jest czynnością świętą, okres wojny czasem świętym. „Wypowiedzieć wojnę" w języku prorockim oznacza to samo, co „poświęcić wojnę", a żołnierze są „poświęconymi" (Iz 13,3). Oto dlaczego Jozue na samym początku poświęcił lud. Kapłani jako osoby poświęcone rzucają w imię Boga anatemę, która musi osiągnąć swój skutek. Na znak dany przez kapłanów (ww. 8-9) uformował się pochód: dobrze uzbrojeni żołnierze, kapłani otaczający Arkę i zamykający pochód żołnierze służb pomocniczych. W szczegółach jednak TH zawiera wiele niejasności. Septuaginta opuściła liczne powtórzenia, dając tekst krótszy i przez to jaśniejszy.

14-16. Teraz bieg opowiadania jest jaśniejszy, choć i tu oczywiste jest napięcie wywołane podwójnością znaku dawanego raz przez kapłanów, raz przez Jozuego. Jest bardzo dziwne, że przemówienie Jozuego o zastosowaniu prawa cheremu do zdobytego miasta i o wyjęciu spod tego prawa nierządnicy Rachab (ww. 17-19) następuje po zagraniu na trąbach przez kapłanów, co miało być znakiem do wzniesienia okrzyku bojowego przez lud (w. 16a).

17-19. Jozue nakazuje zniszczenie miasta obłożonego klątwą. Całe więc miasto i wszystko, co się znajduje wewnątrz murów, jest własnością Jahwe i musi być spalone w ofierze dla Jahwe. Tylko rzeczy kosztowne zostaną zabrane do „domu Jahwe". Tutaj cherem zostaje zastosowany bardzo rygorystycznie. Kiedy indziej pozwalano żołnierzom zabrać jakąś część łupów (Pwt 13,14-16; 20,10-15). Wyjątkiem spod ogólnej klątwy będzie tylko nierządnica Rachab, która przez ukrycie wywiadowców tak wydatnie przyczyniła się do powodzenia całej akcji.

20-25. Wiersz 20 kontynuuje stare opowiadanie wiersza 16, przerwane przez dodanie wierszy 17-19. Wydaje się, że początkowe słowa w. 24 zawierają jakąś pierwotną informację o zniszczeniu miasta. Ponieważ jednak autor nie wykazuje tu większego zainteresowania szczegółami zajęcia miasta, można przypuszczać, że fragment ten stanowi część historii Rachab, której przygodę autor opisuje w najdrobniejszych detalach. Pamiętajmy jednak, że tu chodzi o dochowanie przysięgi i dlatego Deuteronomista jest tak zainteresowany pokazaniem, jak wola Boża została wykonana.

26-27. Jerycho ma na zawsze pozostać w ruinach. I rzeczywiście pozostało. Jerycho było osadą bez murów aż do IX w. przed Chr., kiedy to niejaki Chiel z Betel odbudował mury Jerycha, być może składając przy tej okazji ofiary ze swoich synów, jak to jest zanotowane w późniejszej tradycji (1 Krl 16,34). Nędzna sytuacja Jerycha i szokujące okoliczności jego odbudowy są przypisane



przekleństwu, jakie Jozue rzucił niegdyś na miasto. Tu mamy do czynienia z jedynym dodatkiem Deuteronomisty w obrębie całej sekcji 5,13 – 6,27. Konkluzja w. 27 powinna chyba być przypisana późniejszemu kompilatorowi, albowiem zdradza ona spojrzenie na Jozuego różne od tego, jakie prezentuje Deuteronomista, który ukazuje Jozuego jako drugiego Mojżesza (por. 1,5; 3,7; 4,14).

## 8.3. Opowiadanie Joz 6 i archeologia

Wymowa teologiczna opowiadania Joz 6 jest przejrzysta. Ale nas interesuje również jego sens historyczny, jego walor historyczny, po prostu historyczność. Punkt kulminacyjny tej historii stanowi zawalenie się murów Jerycha pod wpływem grania trąb i okrzyków wojennych Izraelitów. Jeżeli Izraelici zdobyli Jerycho, to na pewno nie w ten sposób.

Pewna liczba egzegetów, raczej umiarkowanych, tłumaczy zawalenie się murów Jerycha jako skutek trzęsienia ziemi (Garstang, Ricciotti, Baldi, Schedl). Ruiny Jerycha neolitycznego wykazują wiele rysów pochodzenia sejsmicznego. Cudowna interwencja Jahwe byłaby podobna do zaistniałej podczas przejścia przez Morze Czerwone, kiedy to gorący wiatr osuszył przejście dla Izraelitów (por. Wj 14,21).

Tymczasem sam fakt zdobycia Jerycha przez Izraelitów i jego zburzenia zostaje postawiony pod znakiem zapytania przez archeologię. Bogata jest historia archeologicznych wykopalisk w Jerychu. Już w 1831 r. odwiedził je amerykański topograf E. ROBINSON, a w roku 1869 – C. WARREN. W 1907-09 E. SELLIN i K. WATZINGER podjęli wykopaliska na wzgórzu biblijnego Jerycha, dzisiejszego *Tell es-Sultan*.[36] -21), Później sześć kampanii wykopaliskowych przeprowadził tu J. GARSTANG w latach 1929-1936. Od roku 1952 prace wykopaliskowe w Jerychu prowadziła otoczona sporą grupą archeologów Kathleen M. KENYON z British School of Archaeology.

W wyniku tych badań Jerycho okazało się najstarszym miastem świata, a więc i najstarszym osiedlem Palestyny, usytuowanym w dolinie Jordanu koło źródła *Ain es-Sultan*, sięgającym epoki neolitycznej (8000-4500 przed Chr.). Jerycho epoki brązu okazuje się potężną fortecą, otoczoną murami i fosą. Czy to Jerycho zburzył Jozue?

---

[36] *Tell es-Sultan* jest położone 250 m poniżej p.m. i wznosi się na wys. 21,5 m. Powierzchnia Jerycha epoki brązu wynosi 40 dunum, co równa się 4 ha (1 dunum = 1000 m²). Okolica Jerycha ma zaledwie 140 mm opadów rocznie. Miasto więc zostało usytuowane w dolinie Jordanu (8 km na zachód od rzeki) z powodu źródła *'Ain es-Sultan*. Źródło to wyrzuca 1000 galonów wody na minutę przez cały rok. Por. EAEHL II 550.

Wykopaliska pokazały, że Izraelici, którzy przybyli do Kanaanu pod koniec XIII w. przed Chr., nie mogli zdobyć Jerycha, gdyż w tym czasie nie było ono w ogóle zamieszkałe. Bowiem miasto średniej epoki brązu zostało zburzone ok. 1550 r. i następnie pozostało opuszczone. W XIV w. na nowo słabo zostało zasiedlone. Zaledwie jakiś domek i parę fragmentów ceramiki pochodzi z tego okresu. Nie można zaś niczego, zdaniem niektórych archeologów, datować na XIII w. Nie ma śladów fortyfikacji z epoki późnego brązu.

W tej sytuacji wielu egzegetów i archeologów ostatnich dziesięcioleci opowiedziało się za **etiologicznym** rozumieniem opowiadania Joz 6.

Imponujące ruiny Jerycha były bardzo ekscytującym tematem dla wyobraźni ludowej. Rodziło się samorzutnie pytanie o to, kto mógł być sprawcą tak ogromnego zniszczenia. Odpowiedź też się narzucała: to Izraelici pod wodzą Jozuego zburzyli fortecę, strzegącą drogi do Ziemi Obiecanej. Ponieważ zaś zdobycie Ziemi było w większej mierze dziełem Boga niż ludzi, zburzenie silnie obwarowanego miasta musiało być wynikiem specjalnej interwencji Boga. Tak zdobycie Jerycha zostało pojęte i przedstawione nie jako bitwa, ale raczej jako rytuał i seria symbolicznych czynności, przez które zadziałała moc Boża.

Takie jest stanowisko K. KENYON: „Jest rzeczą niemożliwą łączyć zburzenie Jerycha z taką datą (wyjścia z Egiptu w XIII w.). Albo miasto zostało zburzone przez inną grupę Hebrajczyków (teoria infiltracji stopniowej), albo opowiadanie jest etiologiczną legendą starych ruin. Archeologia nie może na to dać rozstrzygającej odpowiedzi".[37] Jeszcze bardziej stanowcza jest wypowiedź R. NORTHA, S.J., egzegety i archeologa, profesora Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie: „It was no city there at all from 1400 to 1200 (...) and the Joshua narrative is an etiology prompted by the standing ruin".[38]

Nieco ostrożniejszy w wyciąganiu ostatecznej konkluzji jest R. DE VAUX, dominikanin, znakomity egzegeta i archeolog. Nic, co działo się na polu archeologicznym Palestyny w ostatnich dziesięcioleciach, nie uszło jego uwagi. Sam prowadził wykopaliska w *Tell el-Far'ah* oraz w *Qumran*. Otóż DE VAUX bardzo trafnie zauważa, że milczenie archeologii nie ma waloru rozstrzygającego ponad tekstem, jeżeli da się je wytłumaczyć.[39] Najpierw, zauważa DE VAUX, datacja K. KENYON nie jest absolutna i W.F. ALBRIGHT zakwestionował ją w poszczególnych przypadkach, datując na XII w. niektóre wazy my-

[37] K.M. KENYON, *Archaeology and Old Testament Study*, Oxford 1967, s. 273.
[38] R. NORTH, *Stratigraphia biblica*, Roma: PIB 1970, s. 19. Por. M. NOTH, *Histoire d'Israël*, s. 159 nota 2; M. D. COOGAN, *Joshua*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, s. 116.
[39] R. DE VAUX, *Historie ancienne d'Israël*, vol. 1, s. 562.



keńskie, znalezione w grobach wcześniejszych wykopalisk. Ale to ma znaczenie drugorzędne. Ważniejsze są okoliczności lokalne, a nade wszystko silna erozja, której podlegał Tell Jerycho. Zamieszkanie w XIV w. jest poświadczone tylko w jednym miejscu. Zasiedlenie średniego brązu pozostawiło nikłe ślady na szczycie pagórka *tell*, ponowne zasiedlenie w epoce żelaza, o którym mówi notka 1 Krl 16,34, też nie pozostawiło żadnych wskazówek. Erozja mogła spowodować zniknięcie warstw końcowych późnego brązu. Brak murów z tej epoki niczego nie dowodzi. Mogły one zostać rozmyte przez erozję albo mieszkańcy tej epoki mogli wykorzystać fortyfikacje późnego brązu, jak to zresztą miało miejsce w *Tell Beit Mirsim* czy *Tell el-Far'ah*. Brak grobów też o niczym nie świadczy, gdyż po prostu mogły nie być odnalezione. K. KENYON odkryła jeden grób z epoki poprzedzającej Achaba, datując go na X w. Czy to dowodzi, że miejsce w tym czasie miało tylko kilku mieszkańców, ale tell nie był zasiedlony? Biblia przemawia raczej za czymś innym. W epoce między Jozuem a Achabem Jerycho nie było opuszczone. Przecież pozostała rodzina Rachab i wskazywano na dom przylegający do murów. Według Sdz 3,13 moabicki król Eglon opanował Miasto Palm, co jest niewątpliwie określeniem Jerycha, tu miał pałac, i tu został zamordowany przez Ehuda. 2 Sm 10,5 mówi o posłańcach Dawida do króla Ammonitów, którzy wracając, zamieszkali w Jerychu aż do odrośnięcia brody, którą im obciął ku upokorzeniu Chanun ammonicki.

Z punktu widzenia archeologii więc nie można wykluczyć, że w czasie wejścia Izraelitów do Kanaanu Jerycho było w jakiejś mierze zamieszkałe. W Joz 24,11 znajdujemy pewien wyizolowany tekst, który może być bardzo bliski rzeczywistości: *„Przeprawiliście się następnie przez Jordan i przyszliście do Jerycha. Panowie (ba'ale) Jerycha wydali wam wojnę (wajjillahamu) (...), ale ja wydałem ich w wasze ręce."*

A oto konkluzja R. DE VAUX: „Przyjąłbym więc, że opowiadanie etiologiczne, które znajduje się u podstaw Joz 6, nie jest jakąś czystą etiologią: jest ono oparte na jakimś wspomnieniu o zdobyciu Jerycha. Była to zapewne jakaś biedna osada, słabo lub wcale nie ufortyfikowana, ale którą trzeba było opanować, zanim się wyruszy na podbój krainy górzystej. Temu pierwszemu «podbojowi» Ziemi Obiecanej tradycja nadała proporcje epickie i sakralne".[40]

[40] Tamże s. 563.

## 9. ZDOBYCIE Aj (Joz 7,1 – 8,29)

### 9.1. Przebieg akcji

Następnym po Jerychu wyczynem wojennym Jozuego jest zdobycie i zburzenie miasta Aj. Jozue wysyła, ustalonym zwyczajem, wywiadowców dla wybadania sytuacji miasta. Zwiadowcy przedstawiają Aj jako łatwe do zdobycia, w wyniku czego Jozue powierza akcję stosunkowo małemu oddziałowi trzech tysięcy wojowników. Akcja jednak skończyła się całkowitym niepowodzeniem (Joz 7,1-5). Izraelici doszli do wniosku, że ich klęska to rezultat gniewu Bożego. W odpowiedzi na żarliwą modlitwę Jozuego przed Arką Pańską Jahwe wyjawia naturę grzechu, polegającą na złamaniu prawa cheremu. Pan nakazuje wykryć winnego na drodze losowania i ukarać. Los wskazał na Akana z pokolenia Judy. Wezwany przez Jozuego, by *„oddał chwałę Bogu"*, Akan wyznaje swój grzech: *„Istotnie, zgrzeszyłem przeciw Panu, Bogu Izraela. Oto, co uczyniłem: Ujrzałem między łupem piękny płaszcz z Szinearu, dwieście sykli srebra i pręt złoty wagi pięćdziesięciu syklów. Zapragnąłem ich i zabrałem je. Są one zakopane w ziemi na środku mego namiotu, a srebro pod nimi"* (w. 20). Winowajcę wyprowadzono poza obóz wraz z rodziną, kosztownościami i wszystkim, co posiadał. Tam *„wszyscy Izraelici go ukamienowali, a ich spalili i obrzucili kamieniami"* (w. 25).

Teraz może być podjęta na nowo akcja przeciw Aj. Tym razem przedsięwzięcie zostaje starannie przygotowane: część wojska ma urządzić zasadzkę po stronie zachodniej, a druga część zaatakuje miasto od północy, ale tylko po to, by przez pozorowaną ucieczkę wyciągnąć z Aj jego obrońców. Plan powiódł się całkowicie. Jozue i jego wojownicy wycięli mieszkańców Aj, jego króla powiesili, a miasto zburzyli i spalili, czyniąc je kupą gruzów, *„która trwa aż do dnia dzisiejszego"* (Joz 8,1-29). Cherem zastosowany w przypadku Aj jest łagodniejszy niż w odniesieniu do Jerycha. Tutaj Izraelici mają wyciąć mieszkańców, ale bydło i wszelki inny majątek mogą sobie zatrzymać jako łup wojenny (Joz 8,2.26-27).

### 9.2. Problem archeologiczny

Rodzi się pytanie, czy archeologia potwierdziła swoimi badaniami dane historyczne Joz 8.

Starożytne Aj (hebr. *ha-'aj*, tzn. *ruina*) zostało zidentyfikowane z *Chirbet et-Tell*, odległym w linii prostej dwie mile na wschód od Betel (Robinson, Albright). Tradycja biblijna jest zgodna w lokalizowaniu Aj w pobliżu i po stronie wschodniej Betel (Rdz 12,8; Joz 7,2).



Próbne badania archeologiczne przeprowadzili tu w roku 1927 W.F. ALBRIGHT i rok później J. GARSTANG. Systematyczne wykopaliska prowadziła tu J. MARQUET-KRAUSE (1933-35) i ostatnio J.A. CALLAWAY (w latach 1964, 1966, 1968 do 1969). Wykopaliska te odsłoniły Aj jako potężne miasto, założone w epoce wczesnego brązu ok. 3100 przed Chr. i zamieszkiwane nieprzerwanie aż do około 2400 przed Chr., kiedy to zostało zburzone i opuszczone. Na początku okresu żelaza (ok. 1220 przed Chr.) została tu założona mała osada bez murów o powierzchni 2,5 akra w miejscu akropolu dawnych ruin. Ta osada została opuszczona ok. 1050 i nigdy potem już nie była zamieszkała.

Aj okresu brązu zajmowało powierzchnię 27,5 akra, posiadało potężne, potrójne mury (kazamatowe) o grubości dochodzącej do 5-6 metrów. Odkryto pałac królewski, świątynię i domy oraz wiele ceramiki z okresu II i III dynastii egipskiej. Miasto epoki brązu III zostało gwałtownie zburzone ok. 2400, a więc za czasów IV dynastii, najprawdopodobniej przez Egipcjan, usiłujących odzyskać kontrolę nad Kanaanem.[41]

Tak więc ujawnia się rozbieżność między opowiadaniem Księgi Jozuego i danymi archeologii. Przedstawiono dotychczas kilka sposobów rozwiązania tego interesującego problemu:

1. Przebadane archeologicznie *et-Tell* nie jest ruiną starożytnego Aj (J. SIMONS; J.M. GRINTZ; V. GUÉRIN w 1881 identyfikował Aj z *Chirbet Khudrija*).

2. Opowiadanie Joz 8 należy traktować jako legendę bez historycznej wartości (R. DUSSAUD, A. LODS).

3. Opowiadanie Joz 8 jest etiologiczną legendą starych i imponujących ruin (A. ALT, M. NOTH, R. NORTH).

4. W Joz 8 mamy do czynienia z przeniesieniem tradycji: to, co tutaj jest powiedziane o zdobyciu Aj, odnosiło się pierwotnie do Betel. Powodem zaś takiego przeniesienia byłoby wielkie poważanie, jakim w późniejszych wiekach darzono sanktuarium królestwa Izraela Betel (ALBRIGHT; DE VAUX).

5. Dominikanin H. VINCENT zaproponował rozwiązanie, które wydaje się dość przekonujące: zburzone znacznie wcześniej miasto Aj, od dawna już nazwane Ruiną, wydało się mieszkańcom pobliskiego Betel godnym wykorzystania punktem obronnym. Obsadzili więc te ruiny swoją załogą, by się bronić przed nacierającymi Izraelitami (zob. wzmiankę o mieszkańcach Betel w 8,17).

---

[41] Zob. J.A. CALLAWAY, *Aj*, w: EAEHL I 36-52.

6. J.A. CALLAWAY proponuje, by przyjąć dwie fazy zasiedlenia Aj w okresie żelaza I: pierwsze byłoby dziełem jakiejś grupy nie-izraelskiej, zaś drugie byłoby zasiedleniem izraelskim po podboju. Tak więc podbój izraelski miałby za cel owo skromne zasiedlenie epoki żelaza. Trzeba jednak zauważyć, że rozwiązanie to ma posmak konkordyzmu.[42]

## 10. ZWYCIĘSTWO POD GIBEONEM I CUD SŁOŃCA (JOZ 10,1-27)

### 10.1. Rozwój wydarzenia

Sukcesy wojenne Izraelitów pod wodzą Jozuego wzbudziły wielkie zaniepokojenie wśród państewek Przedjordanii, które zaczęły montować koalicję przeciw Izraelowi. Inaczej do tej sprawy podeszli mieszkańcy Gibeonu, którzy podstępnie zawarli z Izraelitami przymierze. Podstęp polegał na tym, że przedstawili się Jozuemu jako wędrowcy przybyli z dalekiego kraju, a nie mieszkańcy Palestyny. Przymierze zostało zawarte i potwierdzone ze strony Izraela przysięgą. Izraelici wkrótce odkryli podstęp, ale przecież nie mogli zerwać przymierza potwierdzonego przysięgą. Gibeonitów zaś przykładnie ukarali, czyniąc z nich niewolników przeznaczonych do posługi w sanktuarium.

Fakt wyłamania się Gibeonitów z jedności kananejskiej inne państwa-miasta przyjęły z oburzeniem. W celu ukarania Gibeonu stworzono ligę, na której czele stanął Adoni-Sedek z Jerozolimy. W tej sytuacji Gibeonici zwrócili się o pomoc do Jozuego, który przybył natychmiast i rozgromił owych królów. I tym razem o losach walki zadecydowała interwencja Jahwe.

Gibeon, dzisiejsze *el-Dżib*, znajduje się nieco na północ od *Tell el-Ful*, jakieś 10 km na północny zachód od Jerozolimy. Sama nazwa oznacza „pagórek" (od rdzenia czasownikowego *gabah*, tzn. być wysokim). Jego wysokość (895 m n.p.m.) i centralne położenie czyniły zeń punkt strategiczny i za taki służyło Kananejczykom. Kanał podziemny, podobny do kanałów w Gezer czy Jerozolimie, zasilał miasto w wodę. Gibeon był też znanym miastem kultu i jego sanktuarium będzie sławne także za czasów monarchii izraelskiej. Na „wyżynie Gibeonu" Samuel będzie składał ofiary – 2 Sm 21,6 (dzisiejsze *Nebi Szemuel* widoczne z Góry Oliwnej). Tu uda się Salomon ze złożeniem ofiar inaugurujących jego panowanie (1 Krl 3,4-15).

[42] R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, vol. 1, s. 563-570.



Na czele koalicji stanął król Jerozolimy Adonisedek. Tutaj po raz pierwszy w ST nazwa miasta występuje w formie kompletnej *Jeruszalem*. Musiało to być jedno z najsilniejszych centrów starożytnego Kanaanu i dopiero Dawidowi uda się je zdobyć.[43]

Hebron, sławny z historii Patriarchów i siedmioletnich rządów Dawida, znajduje się 36 km na południe od Jerozolimy przy drodze do Beer-Szeby. Arabowie nazywają miasto *el-Chalil*, tzn. Przyjaciel, ze względu na grób Abrahama, „przyjaciela Bożego". Starożytne miasto, które pierwotnie nazywało się *Kirjat-Arba*, znajdowało się nieco na zachód od miasta dzisiejszego.

Miasto Hebron jest sławne przez groby (cenotafia) patriarchów: Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki, Jakuba i Lei (grób Racheli znajduje się przy tej samej drodze k. Betlejem). Dzisiejszy monumentalny prostokątny budynek o wymiarach 60 na 34 m (*Haram el-Chalil*) nad owymi grobami jest dziełem architektonicznym Heroda Wielkiego. Opodal znajduje się starożytne sanktuarium Mamre z dębami, gdzie Abraham gościł aniołów i gdzie następnie wstawiał się u Boga za Sodomą i Gomorą (Rdz 18-19).

Hebron jest jednym z czterech świętych miast islamu (obok Mekki, Medyny i Jerozolimy).

Jarmut odpowiada dzisiejszemu *Chirbet-Jarmuk*, oddalonemu 24 km na południowy-zachód od Jerozolimy (koło *Bet-Gubrin*).

Lakisz, dzisiejsze *Tell el-Duweir*,[44] znajduje się ok. 45 km na południowy-zachód od Jerozolimy. Wykopaliska na tym wzgórzu (*tell*) dały znakomite wyniki, pozwalające na rekonstrukcję historii miasta. Po wielkim rozkwicie pod panowaniem egipskim (1600-1300) Lakisz zostało gwałtownie zburzone ok. 1230 r.

Eglon znajdowało się w tej samej okolicy co Lakisz, bardziej na zachód (jeżeli jego identyfikacja z *Tell el-Hesi* jest słuszna, to archeologia stwierdza jego zburzenie ok. 1200 r.).[45]

Jozue, wzywany na pomoc, znajduje się jeszcze w Gilgal. Odległość ok. 30 km pokonał w ciągu 6 lub 7 godzin i o świcie zaatakował przeciwników oblegających Gibeon. Ci nie przyjęli walki, ale w nieładzie zaczęli uciekać w kierunku zachodnim. Z możliwych dróg obrali drogę na Bet-Choron,

[43] Zob. niżej s. 108-112.

[44] Flinders PETRIE zidentyfikował Lakisz z dzisiejszym *Tell el Hesi* na południowej równinie nadmorskiej i tam rozpoczął wykopaliska w r. 1890. W r. 1929 ALBRIGHT zaproponował identyfikację z *Tell ed-Duweir* i ta teza jest dziś powszechnie przyjmowana. Zob. Ph.J. KING, *The Contribution of Archaeology*, s. 14.

[45] Zob. R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, vol. 1, s. 576-582.

punkt strategiczny, oddalony o 9 km od Gibeonu; stąd uciekający skierowali się na drogę opadającą na dystansie 4 km ku Bet-Choron Dolnemu, gdzie zaczyna się dolina Ajjalon. Azeka znajduje się jakieś 18 km na południe. W tym właśnie momencie i miejscu wkroczył do bitwy Jahwe, zgodnie z obietnicą w. 8: *„I rzekł Jahwe do Jozuego: «Nie bój się ich, albowiem oddałem ich w twoje ręce, żaden z nich nie oprze się tobie»".* Po natarciu Jozuego na nieprzyjaciół *„Jahwe napełnił ich strachem na sam widok Izraela i zadał im wielką klęskę pod Gibeonem"* (w. 10).

## 10.2. Cudowna interwencja Boga

Na czym polegała interwencja Jahwe? Narrator mówi, że gdy uciekający przed Izraelem Kananejczycy byli na zboczu pod Bet-Choron, *„Jahwe zrzucał na nich ogromne kamienie"* (w. 11). W zjawisku spadających kamieni niektórzy komentatorzy dopatrują się opadu meteorytów, które zderzając się w powietrzu, spowodowały lawinę opadających kamieni mogących nawet zabijać. Ale ponieważ ten sam w. 11 mówi dalej o *„kamieniach gradu"* albo *„gradzie kamieni"*, wydaje się rozsądniejszym myśleć o rzeczywistym gradzie, którym Bóg posłużył się w tym momencie dla przerażenia przeciwników. Trochę dziwne może się tylko wydawać, że grad zabija Amorytów (w. 12), a omija Izraelitów. Ale autor święty chce namalować druzgocącą klęskę nieprzyjaciół i nie troszczy się o szczegóły.

Burza według poglądów starożytnych Hebrajczyków była oznaką gniewu Bożego (1 Sm 7,10-12; Ps 18,11-16). Cud jest tym wyraźniejszy, że po minięciu pory deszczowej trudno było się spodziewać opadów, a tym bardziej gwałtownej burzy gradowej.

Po opisie rozgromienia wojsk nieprzyjacielskich, częściowo przez grad, częściowo przez atak Izraelitów, autor wstawia pewną kompozycję poetycką, która pochodzi – jego zdaniem – z *Księgi Sprawiedliwego* (hebr. *jaszar*, tzn. sprawiedliwy, mądry, dzielny), cytowanej także w 2 Sm 1,18 przy okazji elegii Dawida nad śmiercią Saula. Prawdopodobnie był to jakiś zbiór pieśni na cześć wielkich bohaterów Izraela, których pamięć żyła i odradzała się w sercach i wyobraźni ludu.[46]

[46] Zob. A. TRONINA, *„Księga Jašar" i jej ślady w Biblii hebrajskiej*, RBL 40 (1987) s. 186-190. Być może ta sama księga jest cytowana przy dedykacji Świątyni za Salomona (1 Krl 8,12).



Tekst poetycki został włączony między w. 11 i w. 15, które stanowiły zakończenie opowiadania. Egzegeci, kierując się wymogami rytmiki, tak odtwarzają ten tekst poetycki:

*„Rzekł Jozue do Jahwe,*
*powiedział w obecności synów Izraela:*
*«Stań słońce nad Gibeonem*
*i ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu!»*
*I zatrzymało się słońce i stanął księżyc,*
*Aż lud nie pomścił się na swych nieprzyjaciołach (...)*
*Zatrzymało się słońce na środku nieba*
*i nie posunęło się prawie cały dzień.*
*Nie było dnia podobnego ani przedtem, ani potem,*
*gdy Jahwe usłuchał głosu człowieka.*
*Rzeczywiście Jahwe sam walczył za Izraela"* (ww. 12-14).

Wokół tego fragmentu zdążyła już wyrosnąć wielka literatura, mnóstwo hipotez, interpretacji. Można je wszystkie sprowadzić do dwóch kategorii.[47]

1. Pierwsza kategoria traktuje wiersze 12-14 jako zwyczajną kontynuację opowiadania i wobec tego do cudu gradu dochodziłby nowy cud słońca. Sam zaś cud słońca wyjaśniany jest różnie:

a) ponieważ robiło się późno i Jozue obawiał się, że nie zdoła przed nocą rozgromić przeciwnika, modlił się do Boga o przedłużenie dnia. To przedłużenie byłoby owocem załamania się promieni słonecznych, spowodowanego uprzednią burzą czy deszczem meteorów. Była to więc jakaś rozświetlona noc.

b) Według innych niespodziewana burza gradowa spowodowała taką ciemność, że wydawało się, iż noc nastała przed czasem. Jozue prosił Boga, by słońce na nowo zaświeciło na niebie i Bóg wysłuchał. Sprawiło to wrażenie dłuższego dnia niż zwyczajnie.

c) Jeszcze inni sądzą, że Jozue nie prosił o zatrzymanie się słońca, ale – ponieważ było południe, żar z nieba obezwładniał wojowników izraelskich – prosił Boga, by słońce przestało prażyć. Bóg wysłuchał jego prośby, zsyłając orzeźwiającą burzę.

2. Druga kategoria rozwiązań traktuje wiersze jako przytoczony z obcego źródła fragment poetycki, który należy interpretować zgodnie z jego rodzajem literackim. Zaś jego sens jest następujący:

[47] Por. A. STELLINI, *Giosue* (NVB 6), Roma: Edizioni Paoline 1968, s. 76 nn; A. ROLLA, *Antico Testamento dalle origini all'esilio*, w: *Il Messaggio della salvezza*, vol. 2, s. 373 nn; LÉMAIRE – BALDI, *Atlas biblique*, s. 102; S. GACEK, *Księga Jozuego*, s. 216 n.

a) Autor, poeta, z właściwą sobie skłonnością do hiperboli, wyraziłby tutaj tylko radość Izraela z powodu szybkiego i nadzwyczajnego zwycięstwa. Było to coś tak nadzwyczajnego, że nawet słońce i księżyc „stanęły" w zdumieniu.

b) Zdaniem innych lud nie mógł sobie wyobrazić, jak można było dokonać tak fantastycznego zwycięstwa w jednym zwyczajnym dniu i dlatego opowiadano, że Jahwe dla swego narodu przedłużył ten dzień.

c) A być może jest to poetyckie opowiadanie tego samego wydarzenia, opis zjawiska atmosferycznego. Rzeczywiście bowiem „zatrzymanie się słońca" w języku babilońskim jak również biblijnym (np. Syr 46,4) nieraz oznacza jakąś perturbację atmosferyczną czy astronomiczną.

Wydaje się, że ta interpretacja najbardziej liczy się z literackim charakterem fragmentu. Jest ona też bardzo po myśli encykliki *Divino afflante Spiritu*, która zaleca nie szukać rozwiązań pseudonaukowych tam, gdzie rzeczy mogą być wyjaśnione z odwołaniem się do rodzajów literackich Biblii. Historia egzegezy pokazała wystarczająco, do jak niepoważnych konkluzji z punktu widzenia nauki doprowadziły różne interpretacje zjawisk natury.

# III

# KSIĘGA SĘDZIÓW

## 1. SĘDZIOWIE

Nazwa księgi pochodzi od tytułu nadawanego przez redaktora osobistościom, o których opowiadają historie zawarte w księdze. Zarówno nazwa grecka *Kritaj*, jak i łacińska *Iudices*, czy wreszcie polska *Sędziowie*, są tłumaczeniami tego samego tytułu hebrajskiego *szofetîm* (por. Sdz 2,16). Redaktor wyjaśnia, że ci „sędziowie" bywali powoływani przez Boga po to, aby „zbawić" (słowo *hôszia'*, hifil od *jasza'*) Izraela. Tak więc obok tytułu *szofet* pojawia się tytuł *môszia'* (imiesłów od tego samego pnia *jasza'*), tzn. „wybawiciel". Ten paralelizm dwóch tytułów jest uzasadniony tym bardziej, że czasownik *szafat* znaczy zasadniczo „przywrócić do pierwotnego stanu jakąś sytuację zagrożoną, a wymierzyć sprawiedliwość, to znaczy sprawić, by pogwałcone prawo zatryumfowało, a więc jest to jakieś uwolnienie".[1]

To używanie paralelne dwóch terminów *szofet* i *môszia'*) jest właściwe jednak tylko redaktorowi, ale nie ma tego w źródłach, gdzie *szofet* wskazuje rzeczywiście na urząd w ścisłym tego słowa znaczeniu, choć jego funkcji nie możemy wyraźnie określić, zaś *môszia'* oznacza człowieka powołanego i wspomaganego przez Boga w akcji wybawiającej Izraela z jakiejś kłopotliwej sytuacji. Ten wybór jest najczęściej wyrażany za pomocą formuły: *„Opanował go Duch Jahwe"* (3,10; 6,34;11,29 etc.), przez co zostaje wyrażony charyzmatyczny charakter misji „wybawiciela", który nie czyni z niego „świętego" w naszym pojmowaniu, lecz herosa w służbie społeczności, wyposażonego w siłę moralną i fizyczną, zapewniającą mu autorytet u współobywateli oraz zwycięstwo nad wrogami.

Dla trzech takich wybawicieli tytuł „sędzia" nie został w ogóle użyty. Są nimi Ehud, Szamgar i Gedeon. Gedeon z całą pewnością nie posiadał żadnego urzędu pośród Izraela w momencie, gdy Duch Jahwe kazał mu stanąć na

[1] H. CAZELLES, *Juges (livre des)*, DBSup IV kol. 1394-1414.

czele Izraelitów z doliny Ezdrelon i wystąpić do walki przeciw Madianitom. Jednak większość tych wybawców była także sędziami, tzn. piastowali oni jakiś urząd w Izraelu. Jaki to urząd? Jego funkcją podstawową powinno być wymierzanie sprawiedliwości. Urząd ten nie był osobliwością hebrajską, ale zapożyczony został od Kananejczyków. Podobny urząd i podobnie nazywany znany był w Mari, Ugarit, u Fenicjan i Kartagińczyków. Wydaje się przeto, że był to urząd typowy dla świata semickiego północno-zachodniego. Urząd sędziego nie był dziedziczny, ale dożywotni. Obok funkcji ściśle sądowych do urzędu tego należały także sprawy szersze, a więc administracyjne i polityczne. Zresztą w świecie starożytnym nie było tak ścisłego podziału funkcji władzy, jak to ma miejsce w społeczeństwach nowożytnych.

Istotniejsze jest pytanie o genezę tego urzędu.[2] Otóż należy jego powstanie wiązać z rozwojem, urbanizacją świata semickiego i w szczególności społeczności hebrajskiej. Zwykle sędzia jest związany z jakimś miastem. O Samuelu będzie powiedziane, że sprawował urząd sędziego w czterech miastach (są nimi Betel, Gilgal, Mispa i miasto rodzinne Rama), choć jego władza nie była ograniczona tylko do ich obywateli. Z biegiem czasu władza sędziów będzie też obejmować ludzi spoza miasta, kosztem władzy ojców i starszych, sprawujących władzę wśród nomadów, na pustyni przed osiedleniem. Końcowym etapem rozwoju władzy sędziów będzie monarchia.

## 2. STRUKTURA KSIĘGI

*Księga Sędziów* ma wyraźne zabarwienie deuteronomistyczne i przedstawia być może najlepszy przykład pracy tego autora. Główna część księgi (3,7 – 16,31) jest kompilacją złożoną z najróżniejszych tradycji niezależnych, dotyczących pewnych „sędziów" czy bohaterów lokalnych. Wszystkie te tradycje zostały następnie ujęte w jednolite schematyczne ramy redakcyjne i oświetlone z tego samego punktu widzenia. Ten punkt widzenia wyraził autor we wstępie, który jest jego dziełem (2,6 – 3,6); odnajdujemy go dalej w 10,6-16 i we wstępach rozpoczynających historię każdego z sędziów. Ten schemat obejmuje zawsze cztery etapy „historii zbawienia": niewierność Izraelitów, karę Bożą, wołanie do Boga o ratunek i powołanie przez Boga wybawiciela-sędziego. Ale, gdy ucisk ustaje, Izraelici zapominają o swym Bogu i cykl się powtarza od nowa dokładnie tak samo.

[2] Zob. R. RICHTER, *Richters Israels*, BibLex 1479.



Księga dzieli się wyraźnie na trzy części, z których pierwsza i ostatnia wymagają dalszego podziału na dwie sekcje.

*I Część* jest reprezentowana przez dwie introdukcje, a mianowicie 1,1 – 2,5 oraz 2,6 – 3,6.

*Pierwsza introdukcja*[3] zarysowuje ogólny obraz sytuacji pokoleń Izraela po śmierci Jozuego. Kryterium, według jakiego się mówi o pokoleniach, jest geografia, a szczególną uwagę zwraca się na pokolenie Judy. Osiedlenie Izraela w Kanaanie według tego wstępu jest powolne i napotyka na trudności. Każde pokolenie działa na własny rachunek i tylko okolice górskie zostają całkowicie podbite. Obraz ten dobrze oddaje rzeczywistość i wyraźnie odbiega od wyidealizowanej prezentacji wydarzeń w *Księdze Jozuego*. Jest to więc bardzo interesujące źródło pochodzenia południowego (podobnie jak ostatni apendyks).

*Druga introdukcja* (2,6-9) zaczyna się odtworzeniem fragmentu *Księgi Jozuego* 24,28-31, co wskazuje, że pierwotnie obie księgi stanowiły całość literacką. Została ona przerwana przez włączenie pierwszej introdukcji Sdz. Druga introdukcja jest chronologicznie pierwszą i podaje temat całego dzieła, teorię „pragmatyzmu w czterech okresach". Autor zamierza Izraelitom pokazać, że ucisk ze strony wrogów jest karą za odstępstwo Izraela, podczas gdy zwycięstwo jest owocem nawrócenia.

Podkreśla się nieraz rozbieżności, czasem przedstawiane jako sprzeczności, wśród różnych motywów podanych w introdukcjach jako powody, dla których Jahwe nie wyeliminował Kananejczyków spośród Izraela. Według 2,2-3 Kananejczycy ostali się wśród Izraelitów dlatego, że ci ostatni niezbyt gorliwie zniszczyli ołtarze kananejskie, czym nie dochowali przymierza z Jahwe. Zaś w 2,22 jest powiedziane, że Jahwe pozostawił Kananejczyków wśród Izraelitów, aby ich wystawić na próbę, sprawdzić kto jest wierny, a kto nie. Jeszcze gdzie indziej (3,2) jest napisane, że Jahwe pozwolił przetrwać Kananejczykom po to, aby Izraelici nie zapomnieli sztuki wojennej.

Redaktor zebrał i zestawił te wszystkie opinie, gdyż uznawał je nie za sprzeczne, lecz za uzupełniające się. Redaktor mógł rozumować tak: Hebrajczycy zgrzeszyli, a kara, która jest tego grzechu konsekwencją, jest nie tylko karą, ale i dziełem Opatrzności, zmierzającym do wypróbowania Izraela i do zapewnienia mu przetrwania.

[3] Zob. U. SZWARC, *Kompozycja literacka Sdz 1*, RTK 36, 6 (1988) s. 5-15.

*II Część* to historia właściwa sędziów. Ze względów metodologiczno-praktycznych podzielimy od razu te historie na dwie grupy: wielkich sędziów i małych sędziów.

*Wielcy sędziowie:*

1. Otniel (pokolenie Judy) wybawia Izraela z opresji Kuszan-Riszeataima Edomity (Sdz 3,7-11a);

2. Ehud (pokolenie Beniamina) wybawia Izraela od Moabitów (Sdz 3,11b-30);

3. Barak (pokolenie Neftalego) i Debora wybawiają Izraela od Kananejczyków (Sdz 4); Kantyk Debory (Sdz 5);

4. Gedeon (pokolenie Manassesa) wybawia Izraela z opresji Madianitów (Sdz 6,1 – 8,35). Jego syn, Abimelek, obwołuje się królem (Sdz 9,1-57);

5. Jefte (pokolenie Gada) wybawia Izraela od Ammonitów (Sdz 10,6 – 12,7);

6. Samson (pokolenie Dana) wybawia Izraelitów z ucisku Filistynów (Sdz 13 – 16).

*Mali sędziowie:*

1. Szamgar (Sdz 3,31);
2. Tola (Sdz 10,1-2);
3. Jair (Sdz 10,3-5);
4. Ibsan (Sdz 12,8-10);
5. Elon (Sdz 12,11-12);
6. Abdon (Sdz 12,13-15).

W tej części wzmianka o Szamgarze, umieszczona między opowiadaniami o Ehudzie i Deborze, nie jest na swoim miejscu. Obecność Filistynów każe przenieść tę historię na końcowy okres sędziów. I rzeczywiście pewne manuskrypty greckie umieszczają fragment po 16,31. Wstęp do historii Jeftego 10,6-16 jest wprowadzeniem do drugiej części księgi. Historia Abimeleka jest dodatkiem późniejszym.

*Część III*: jest reprezentowana przez dwa dodatki wyraźnie się odróżniające od reszty dzieła. Nie należały one do dtr edycji księgi. Pierwszy dodatek (rozdz. 17 – 18) opowiada o przeniesieniu się pokolenia Dana z południa na północ i o sanktuarium Miki w górach Efraima. Jest to interesująca informacja o życiu religijnym Izraela w owych czasach. Drugi dodatek (rozdz. 19 – 21) opowiada o okropnym występku mieszkańców Gibea z pokolenia Beniamina. Ta historia znów jest interesująca z tego względu, że daje spojrzenie na sytuację polityczną i obyczajową pokoleń izraelskich w najdawniejszych czasach.



## 3. RAMY CZASOWE

1. Wydarzenia opisane w *Księdze Sędziów* powinny się zmieścić pomiędzy śmiercią Jozuego a dojściem do władzy króla Saula.

Gdy chodzi o *terminus ad quem*, a więc dojście do władzy Saula, to tutaj przyjmuje się czas od 1050 do 1020, podczas gdy rok ok. 1010 uważa się za czas wstąpienia Dawida na tron. Komplikacje związane z obliczeniem tych dat będą jeszcze dyskutowane przy ustalaniu chronologii królów izraelskich.[4] *Terminus post quem* przypada, jak to już widzieliśmy, na drugą połowę XIII w., a raczej na jego koniec. Jeżeli jednak będziemy się starali ustalić chronologię poszczególnych sędziów i całego okresu na podstawie Księgi Sędziów, to szybko napotkamy poważne trudności. Albowiem suma lat działalności poszczególnych sędziów daje nam przynajmniej 298 lat, do których należy dodać lata ucisku i lata spokoju, a to daje ponad 450 lat. Wtedy wyjście z Egiptu (po doliczeniu lat sędziowania Helego i Samuela oraz wodzostwa Mojżesza i Jozuego) trzeba by przesunąć na sześć wieków przed zbudowaniem Świątyni. Według 1 Krl 6,1 budowę Świątyni rozpoczęto w roku 480 po wyjściu z Egiptu. Zaś daty wyjścia z Egiptu oraz wkroczenia do Kanaanu znamy dość dokładnie. Są to lata 1270-1250 dla wyjścia i 1230-1220 dla przejścia przez Jordan.

Trzeba zauważyć, że te dane chronologiczne zostały uporządkowane przez dtr redaktora (o chronologii Deuteronomisty traktowaliśmy w rozdz. I.) Ponadto te dane pochodzą z okresu, kiedy Izrael nie był jeszcze scalony, ale poszczególne jego klany żyły własnym rytmem i wielu z sędziów miało znaczenie tylko lokalne, tak, że niektórzy z nich mogli żyć i działać równocześnie w różnych klanach i różnych regionach. Dopiero wraz z upływem czasu zestawiono ich jako następujących po sobie. Ponadto jest rzeczą wiadomą, że liczby posiadały dla Hebrajczyków znaczenie całkiem specjalne. Wiele liczb miało charakter okrągły, symboliczny, święty, np. liczby 3, 7, 10. Liczba 40 oznaczała czas jednego pokolenia: tyle lat Izraelici wędrowali po pustyni, tyle lat rządzili później Dawid i Salomon.

2. Jaki jest wobec tego walor historyczny relacji *Księgi Sędziów*? Pomimo fragmentaryczności opisów, teologicznego opracowania, ludowego charakteru wielu opowiadań, najróżniejszych rodzajów literackich, *Księga Sędziów* jest cennym świadectwem historycznym. Z wielkim realizmem ukazuje ona sytuację polityczną, społeczną i religijną Izraela po osiedleniu się w Kanaanie. Obraz polityczno-geograficzny zaprezentowany w Sdz 1 jest zgodny z innymi przeka-

[4] Zob. niżej s. 125-131.

zami. Informacje o Kananejczykach i o ludach sąsiednich harmonizują z tym, co wiemy o sytuacji Palestyny w owych czasach. Dzikość obyczajów, bałwochwalstwo, ofiary z ludzi wiarygodnie charakteryzują Izraela w tej epoce, kiedy z plemion półnomadów formował się naród izraelski.

## 4. SYTUACJA POLITYCZNA NA POCZĄTKU OKRESU SĘDZIÓW

### 4.1. Izraelici

W chwili śmierci Jozuego Palestyna nie była bynajmniej w całości zdobyta. „Starsi", którzy następowali po wielkich wodzach, nie byli w stanie utrzymać jedności narodu. Brak centralnej organizacji narodu dobrze oddaje uwaga redaktora: *„W owym czasie nie było króla w Izraelu i każdy czynił, co mu się podobało"* (Sdz 17,6). Żadne z pokoleń nie zdołało zdobyć w całości terenów, wyznaczonych im przez Jozuego, i stąd rodziły się rywalizacje między klanami i migracje niezadowolonych. Pokolenie Dana powędruje ku źródłom Jordanu. Tylko pokolenia Judy i Symeona osiągnęły na ziemiach południowych jakąś stabilizację, ale wkrótce zostaną one odizolowane od reszty pokoleń przez Filistynów, co stworzy przesłanki do późniejszej schizmy.

Pod względem politycznym Izrael był zasadniczo konfederacją dwunastu pokoleń połączonych tym samym przymierzem z Jahwe. Nie było rządu centralnego i każde pokolenie cieszyło się dużą niezależnością.

Jako ilustracja owej niezależności i odrębności, nawet językowej, poszczególnych pokoleń w ramach konfederacji niech posłuży pewien epizod z historii Jeftego (Sdz 12). Kiedy Izraelici zamieszkujący Gilead byli napadani przez Ammonitów, „starszyzna Gileadu" zaoferowała przywództwo Jeftemu i wezwała go, by wydał wojnę Ammonitom. Jefte rzeczywiście wyprawił się na Ammonitów i pobił ich. Kiedy po zwycięskiej wojnie wrócił do Gileadu, przyszli do niego *„mężowie z pokolenia Efraima"* z pretensjami, dlaczego ich nie wezwał do udziału w tej wojnie. Jefte tłumaczył, że wzywał, ale jego apele pozostały bez echa. Efraimici nie dali się przekonać i wydali Jeftemu bitwę, w której zostali pokonani. Wtedy rzucili się do ucieczki. Gileadczycy obsadzili jednak brody na Jordanie, a wszystkich uciekających Efraimitów poddawali „próbie wymowy". *„Gdy jakiś Efraimita mówił [do strażników]: «Pozwól mi przejść!», Gileadczycy pytali: «Czy jesteś Efraimitą?» A kiedy odpowiadał: «Nie», wówczas nakazywali mu: «Wymówże Szibbolet!»[5] Jeśli wymawiał Sibbolet – a inaczej nie mógł wymówić – chwytali go i zabijali u brodu Jordanu. Tak zginęło przy tej sposobności czterdzieści dwa tysiące Efraimitów"* (ww. 4-6).



System plemienny opierał się na podłożu patriarchalnym. Zaś więzią między pokoleniami była zasadniczo wspólna religia i wiara w Jahwe, który wyprowadził Izraela z Egiptu (por. Joz 24). Punktem ogniskującym dla całej konfederacji było sanktuarium Arki Przymierza, którym w czasach sędziów było Szilo. Ta polityczna organizacja Izraela przypomina związek religijny, jaki obserwujemy w Grecji nieco późniejszego okresu i który znamy pod nazwą „amfiktionii". Tak np. amfiktionia delficka posiadała dwunastu członków, którą to liczbę należy wiązać najprawdopodobniej z centralnym sanktuarium, utrzymywanym kolejno przez wszystkich członków ligi przez okres miesiąca.

Zgromadzenie pokoleń w Sychem, tak jak zostało przedstawione w Joz 24, pozwala przypuszczać, że już wtedy istniała amfiktionia. Wydaje się nawet, że jakiś związek szczepów musiał istnieć już przed podbojem Kanaanu, gdyż inaczej trudno by było zrealizować tak poważne zadanie. Chociaż swą formę klasyczną i definitywną mogła osiągnąć amfiktionia dopiero po osiedleniu w Kanaanie, to jej początków należy szukać na Synaju; w niej przymierze Jahwe z ludem Izraela otrzymało konkretny wyraz. Tak też sanktuarium Izraela z czasu wędrówki po pustyni nosi w pewnych tradycjach miano „Namiotu Spotkania". Otóż możliwe jest też inne tłumaczenie tej nazwy: „Namiot Zgromadzenia". Albowiem wokół niego odbywało się zebranie pokoleń pod przewodnictwem Jahwe. Później w Palestynie będzie podobnie: sanktuarium Arki będzie sercem amfiktionii i jej punktem zbiorczym.

Wydaje się, że amfiktionia sychemicka, choć najsilniejsza, nie była jedyną. Obejmowała pokolenia północne, a dokładniej centralne. W epoce sędziów uformują się podobne twory wokół sanktuariów Gilgal i Hebronu. Amfiktionia Gilgal służyła Beniaminowi i pokoleniom Gileadu. Zaś Hebron był centrum politycznym Judy, Kalebitów i innych spokrewnionych klanów.

Obraz amfiktionii izraelskiej, jaki przedstawiliśmy, został wypracowany przez M. NOTHA[6] i cieszył się przez długi czas dużym uznaniem wśród uczonych. Dzisiejsi historycy Izraela jednak generalnie ten obraz odrzucają, jako nie mający solidnych podstaw ani w Biblii ani archeologii.[7] Trudno jest bo-

---

[5] Hebr. wyraz *szibbolet* oznacza kłos.

[6] M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (BWANT IV, 1), Stuttgart 1930.

[7] Wszechstronną krytykę tego poglądu przedstawił w dwóch rozdziałach swej historii R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, vol. 2: *La période des Juges*, Paris 1973, s. 19-66.

wiem wykazać, że jakieś sanktuarium w tym okresie pełniło rolę centralnego sanktuarium dla wszystkich pokoleń.[8] Poszczególne pokolenia tworzyły raczej jakieś lokalne grupy (pokolenia południowe, centralne i północne) i żyły swoim życiem. Uważa się dość powszechnie, że obraz i wykazy dwunastu pokoleń są raczej źródłem informacji o okresach zjednoczonej monarchii, późnej monarchii, wygnania czy Drugiej Świątyni.[9] Jednakże idei amfiktionii, przy całej jej niedoskonałości, nie można w całości odrzucać, gdyż w jej miejsce nie mamy jak na razie niczego bardziej zadowalającego.[10]

### 4.2. Kananejczycy

Kananejczycy utrzymali w swoim posiadaniu twierdze Akko, Charoszet, Megiddo, Taanak i Bet Szean, skutecznie oddzielając pokolenie Efraima od pokoleń północnych, galilejskich. Zaś pokolenia Południa, Juda i Symeon, zostały odcięte od Beniamina i od „Domu Józefa" przez Jerozolimę i Gezer oraz miasta koalicji gibeońskiej: Gibeon, Kefira, Beerot, Kiriat Jearim (por. Joz 9,17). Pokolenia Zajordanii z kolei były oddzielone od reszty Izraela przez Jordan i nękane bez przerwy atakami Moabitów i Ammonitów.

## 5. ZWYCIĘSTWO DEBORY I BARAKA (Sdz 4)

Po zwycięskiej kampanii Jozuego Izraelici byli, najogólniej mówiąc, panami kraju górzystego. Opór królów Południa został rozbity częściowo przez dyplomację (przymierze z Gibeonitami), a częściowo przez akcję zbrojną (bitwa pod Bet-Choron). Na drodze dyplomacji osiedlili się Izraelici w okolicach Sychem. Jeżeli jeszcze Amorejczycy posiadali jakieś silne miasta w górach i utrudniali utrzymanie jedności pokoleń izraelskich centralnych i południowych, to jednak nie stanowili już dla Izraela istotnego zagrożenia i starali się raczej żyć z nim w pokoju.

Inaczej było na Północy. Pomimo zwycięstwa Izraelitów nad wodami Merom, które doprowadziło do opanowania miasta Chacor, Kananejczycy byli tu wciąż silni i kontrolowali tereny z rozlicznych miast-twierdz, rozsianych

[8] Por. W.H. IRWIN, *Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie*, RB 72 (1965) s. 161-184.
[9] Zob. I. JARUZELSKA, *Dwanaście plemion Izraela*, RBL 53 (2000) s. 133-143.
[10] Zob. szerzej J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, s. 119-124.



w całej dolinie Jizreel. Idąc od wybrzeża śródziemnomorskiego, były to następujące miasta: Akko i Nahalal nieco na północ od Karmelu, Charoszet, Megiddo, Taanak, Jibleam na równinie i Bet Szean nad Jordanem. Tutaj Izraelici musieli unikać starć z Kananejczykami, a nieraz, aby móc egzystować, uzależniali się od nich (por. Rdz 49,14 nn; Sdz 5,17). Mimo wszystko ustawiczna penetracja pokoleń izraelskich i ich osiedlanie się wzdłuż szlaków karawanowych okazały się wkrótce uciążliwe dla książąt kananejskich. Reakcja kananejska wyrażała się w lokalnych napadach na osady rolnicze Izraela czy też na jego karawany (por. Sdz 5,6 nn). Historyk natchniony tak ukazuje tę sytuację Izraela: *„Wtedy Pan ich wydał w ręce Jabina, króla Kanaanu, który panował w Chacor. Wodzem jego wojsk był Sisera, który mieszkał w Charoszet-Haggoim"* (Sdz 4,2).

W tej trudnej sytuacji Bóg zesłał Izraelowi wybawienie przez pośrednictwo Debory i przywódcy Baraka.

Dokonania Debory i Baraka zostały opisane w dwóch tekstach w bardzo różniącej się formie. Pierwsze trzyma się znanego schematu: opowiadanie prozą o odniesionym zwycięstwie (Sdz 4,4-22), obramowane deuteronomistyczną introdukcją i konkluzją (4,1-3.23-24). Drugi tekst ma formę heroicznego poematu (Sdz 5). Notka chronologiczna na końcu tego rozdziału (5,31b), która naturalnie przynależy do rozdz. 4 jako jego zakończenie, świadczy, że redaktor zechciał połączyć te dwa tak różne teksty.[11]

Jeśli te teksty o zwycięstwie Debory i Baraka zgadzają się generalnie, to w szczegółach różnią się dość znacznie. Niektóre różnice wykraczają ponad to, co daje się wyjaśnić poetycką czy prozatorską formą tekstów. Dla przykładu w poetyckiej pieśni nieprzyjacielem Izraela jest Sisera (5,26.28), który występuje i działa w swoim własnym imieniu. Według opowiadania prozą Sisera działa z ramienia Jabina, króla Kanaanu: *„Wtedy Pan ich wydał w ręce Jabina, króla Kanaanu, który panował w Chacor. Wodzem jego wojsk był Sisera, który mieszkał w Charoszet-Haggoim"* (Sdz 4,2). To prowadzi nas do pytania o stosunek między Sdz 4 – 5 a Joz 11. Według Joz 11,1-11 Jabin, król Chacor, został pokonany przez pokolenia izraelskie, a jego miasto zburzone. Archeologia potwierdza, że zburzenie Chacor miało miejsce pod koniec XIII w. Kim więc jest Jabin z Sdz 4 – 5? Najpierw trzeba stwierdzić, że Joz 11 i Sdz 4 – 5 nie są dwiema wersjami tej samej bitwy. Druga historia opisuje walkę Izraela o kontrolę nad żyzną doliną Jizreel (Ezdrelon), która oddziela Galileę od centralnej Palestyny. Natomiast walka opisana w Joz 11 rozegrała się w Górnej Galilei i była spowodowana konfliktem między nowo osiedlo-

[11] Por. L. HOPPE, *Joshua, Judges*, s. 125.

nymi pokoleniami izraelskimi i lokalną ludnością kananejską. Ponieważ imię Jabina jest autentyczne w Joz 11, trzeba uznać, że w Sdz 4 jest ono dodatkiem. Jest godne zauważenia, że imię Jabina pojawia się w deuteronomistycznym obramowaniu opowiadania rozdz. 4 (ww. 2.23-24; wiersz 7 też zdaje się być dziełem Deuteronomisty), a nie ma go wcale w poetyckim rozdz. 5. Zwykle teksty prozatorskie są bardziej podatne na tego rodzaju dodatki, aniżeli teksty poetyckie, które przez swą rytmiczną, wypracowaną formę okazują się bardziej stabilne. Ponadto w Sdz 4,2 Jabinowi jest nadany niepoprawny historycznie tytuł „król Kannanu". Kanaan w tym okresie nie był rzeczywistością polityczną i nie było żadnego „króla Kanaanu". W Joz 11,1 Jabin jest zatytułowany poprawnie jako „król Chacor".

Opowiadanie o zwycięstwie Izraela zaczyna się od zaprezentowania dwojga bohaterów wybawicieli. Pierwsze miejsce zajmuje niespodziewanie kobieta Debora: *„W tym czasie sprawowała sądy nad Izraelem Debora, prorokini, która zasiadała pod Palmą Debory, między Rama i Betel w górach Efraima"* (w. 4). Do niej przychodzili po rozstrzygnięcia sądowe Izraelici z najdalszych stron. Debora postanowiła porwać do walki pokolenia galilejskie i centralne, coraz bardziej terroryzowane przez Kananejczyków. Gdy już umysły były przygotowane, Debora wyszukała przywódcę i ogłosiła „świętą wojnę". Na wodza świętej wojny został wyznaczony Barak z pokolenia Neftalego. Barak zgodził się podjąć trudną misję, ale zażądał, by charyzmatyczna sędzia też poszła na pole walki.

Rozesłani emisariusze wzywali pokolenia do walki. Pokolenia zajordańskie, Ruben i Gad, nie mogły się zdecydować (Sdz 5,15-17). Dan i Aszer pozostały głuche na wezwanie (5,17). Natomiast Issachar, Efraim, Beniamin i klan Makira, Zabulon i Neftali odpowiedzieli entuzjastycznie. Te pokolenia zresztą były najbardziej zainteresowane rozprawą z Kananejczykami. Nie uznano za stosowne wzywać pokolenia Judy i Symeona, które daleko na południu wiodły życie niemal na marginesie Izraela. Brak wzmianki o Lewim każe przypuszczać, że nie był on już pokoleniem w sensie etnicznym, co zgadza się z innymi źródłami (Sdz 17,7; 19,1).

Wszystkimi drogami ciągnęli z gór pod wodzą szejków źle uzbrojeni osadnicy, ale za to ożywieni niezwykłym zapałem wojennym. Tymczasem Barak zdołał zgromadzić wokół siebie dziesięć tysięcy żołnierzy i z nimi zajął pozycję na górze Tabor, która wyznaczona została jako punkt zbiorczy dla wszystkich. Góra Tabor, wznosząca się na ok. 600 m n.p.m. niemal na środku doliny Jizreel, była punktem znakomitym, pozwalającym z jednej strony



obserwować ruchy nieprzyjaciela na równinie, a z drugiej zabezpieczającym Izraelitów przed atakami kananejskich rydwanów bojowych.

Kananejczycy postanowili stłumić powstanie izraelskie i zgromadzili imponującą liczbę wojska: *„dziewięćset żelaznych rydwanów i wszystkie swoje oddziały, jakie posiadali"* (Sdz 4,13). Niemal tyle samo rydwanów (924) wystawił Kanaan w XV w. przed Chr. przeciw faraonowi Tutmozesowi III. Kananejczykami dowodził Sisera, król Charoszet, z którego glosator uczynił przywódcą Jabina, króla Chacor (w. 2). Sisera założył obóz wzdłuż strumienia Kiszon, na południe od Megiddo, podówczas będącego w ruinach. Bitwa rozwinęła się między Megiddo i Taanak. W dniu tym wystąpiła gwałtowna burza z deszczem, na skutek czego wezbrał i wylał potok Kiszon, zamieniając w bagna pobliskie pola, gdzie też ugrzęzły rydwany kananejskie. Atakowani z przodu przez wojsko Baraka, z boku przez grupy Izraelitów nadciągających wąwozami Dżenin i Taanak, przy uwięzieniu w błotach rydwanów, Kananejczycy zostali zmuszeni do ucieczki. Izraelici urządzili zorganizowany i zaciekły pościg i nikt nie uszedłby z życiem, gdyby mieszkańcy Meroz (na południe od Kadesz Neftalego) stanęli na wysokości zadania (Sdz 5,25). Sam król Sisera, uciekający pieszo, został zabity przez Jaelę, żonę Chebera Kenity, w której namiocie chciał znaleźć schronienie (w pobliżu Kedesz Issachara, kilka km od Megiddo).

To zwycięstwo, które miało miejsce koło Taanak lub „koło wód Megiddo" między 1150 a 1120 r. przed Chr., miało wymierne i trwałe następstwa. Kananejczycy, pozbawieni rydwanów bojowych, już nie podniosą się więcej. Prawda, że nie zostali wyparci z miast na dolinie, co stanie się ostatecznie za czasów Dawida. Ale zwycięstwo musiało Izraelitom otworzyć przynajmniej swobodny tranzyt przez urodzajną dolinę. Przede wszystkim zaś Izraelici zrozumieli, jak bardzo korzystną rzeczą jest jednoczyć się i działać solidarnie.

## 6. PIEŚŃ DEBORY (Sdz 5,1-31)

### 6.1. Charakterystyka literacka

Jak niegdyś Miriam, siostra Mojżesza, zaintonowała pieśń uwielbienia po cudzie przejścia przez Morze Czerwone (Wj 15,20-21), tak i teraz Debora (prorokini) śpiewa wobec całego Izraela natchnioną pieśń (Sdz 5). Tematem tego starożytnego kantyku jest opowieść o tym, jak Izrael w wyniku ciężkiej bitwy zdołał pokonać koalicję państw kananejskich, zgromadzonych na do-

linie Jizreel i dowodzonych przez króla Siserę. Pieśń jest zarazem refleksją nad tym wydarzeniem: nad druzgocącą klęską wojsk kananejskich i nad śmiercią ich przywódcy. Bardzo trudno wskazać jakąś logiczną konstrukcję utworu, odkryć jego strukturę. Wydaje się, że jedyną zasadą kompozycyjną, jaką widać w całym utworze, jest zasada antytezy i jej podporządkowane są pojedyncze wątki narastającej akcji dramatu. Osią jedności poematu są dwa przeciwstawne sobie pojęcia: Izrael i jego wrogowie. Nie Izrael jednak pozostaje w centrum uwagi autora, lecz Jahwe, Bóg Izraela. Z całej pieśni promieniują głębokie i żywe uczucia, jak upojenie zwycięstwem, pogarda dla leniwych i obojętnych, nienawiść do nieprzyjaciół, ironia względem zwyciężonych, ale i wdzięczność dla Jahwe Zastępów.

Wspaniały kantyk Debory uchodzi dzisiaj za jeden z najstarszych pomników języka hebrajskiego, jaki przekazał nam ST. W.F. ALBRIGHT uważa, że: „Pieśń Debory można archeologicznie datować na rok około 1125 p.n.e. Data ta doskonale zgadza się z elementami literackimi i politycznymi zawartymi w treści utworu".[12] Kantyk bowiem wymienia sześć pokoleń, które wzięły udział w walce: Efraim, Beniamin, Makir, Zabulon, Issachar i Neftali, a gani za opieszałość i brak solidarności pięć innych: Ruben, Galaad, Dan, Aszer i Meroz. Zupełnie brak na tej liście pokoleń Judy, Symeona i Lewiego, a pozaizraelskie szczepy Makir, Galaad i Meroz występują tu na równi z tradycyjnymi pokoleniami izraelskimi. Z danych tych można wnioskować, że pieśń powstała na pewno w czasie, zanim Juda wszedł w ściślejsze związki z pozostałymi szczepami Izraela centralnego i północnego, a więc na pewno przed okresem panowania Dawida.[13]

Za starożytnością utworu przemawia niezwykła gwałtowność uczuć (w tym pogardy) oraz surowość językowa i poetycka. Język utworu jest pełen kananeizmów, bardzo zbliżony do języka z Ugarit (XIV w.). Od strony poetyckiej utwór Sdz 5 zawiera wszystkie zjawiska typowe dla poetyki hebrajskiej, takie jak struktura metryczna, chiazmy, paralelizmy, paronomazje i powtórzenia. Świadczy to o świadomym zastosowaniu przez twórcę formy poetyckiej.

Styl pieśni jest nieraz przyrównywany do stylu ludowej ballady. Autor Sdz 5, jak twórcy ludowych ballad, nie troszczy się o skompletowanie szczegółów opisu. On zadowala się rzuceniem kilku obrazów, jak galopujące konie, zabicie Sisery, matka wyglądająca przez okno w oczekiwaniu na syna wracającego z trofeami zwycięstwa. Te kilka scen, bez specjalnego powiązania logiczne-

[12] W.F. ALBRIGHT, *Archeologia Palestyny*, Warszawa: PIW 1964, s. 151.
[13] G.W. AHLSTRÖM, *Judges 5,20f. and History*, JNES 36 (1977) s. 297 n.



go, podprowadza raczej tylko do sceny kulminacyjnej, a więc do zwycięskiej bitwy, która tłumaczy się sama przez się. Poeta stosuje stale metodę szybkich przejść: od teofanii do ucisku Izraela, od postaci Debory do zgromadzenia pokoleń, i w końcu do bitwy i jej wyniku. Poeta chce raczej rzecz zaznaczyć w jakiś sposób eliptyczny, strukturalny, jakby mimochodem, podświadomie, bez analizowania wzajemnych związków i wyciągania logicznych wniosków.[14]

## 6.2. Egzegeza

Wiersz 1 przypisuje pieśń Deborze. Można przyjąć, że sama Debora zaśpiewała w uniesieniu jakiś krótki hymn, jak Miriam po przejściu przez Morze Sitowia, który następnie rozwinął i opracował jakiś późniejszy poeta.

Pieśń zaczyna się wezwaniem do wielbienia Boga:

*„Słuchajcie, królowie,*
*nadstawcie uszu, władcy!*
*Dla Jahwe będę śpiewała,*
*będę opiewać Jahwe, Boga Izraela"* (w. 3).

Wezwanie to zostanie powtórzone z niewielkimi niuansami w ww. 9-11. Te dwa wezwania stanowią zatem inkluzję dla pierwszej antytezy umieszczonej pomiędzy nimi (ww. 4-8). Każde z tych wezwań zwrócone jest do innych ludzi: pierwsze do władców pogańskich, drugie zaś do „wodzów Izraela". W obu przypadkach chodzi o ludzi, którzy z reguły są skłonni sobie przypisywać wszelkie powodzenie. Poeta z naciskiem podkreśla, że powodem chluby są *„dzieła sprawiedliwości Jahwe"* (w. 11).

Sekcję, zawartą we wspomnianej inkluzji, możemy uznać za pierwszą część utworu. Jest ona bardzo ważna, gdyż zawiera w sobie typowy dla ST opis teofanii (ww. 4-5). Oto ów tekst:

4 *„Jahwe, gdy wychodziłeś z Seiru,*
*gdy kroczyłeś z pól Edomu,*
*ziemia drżała*
*i niebo dygotało,*
*a chmury spłynęły wodą.*

[14] Por. M.D. COOGAN, *A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah*, CBQ 40 (1978) s. 143-166.

*5 Góry stopiły się przed Obliczem Jahwe;*
*przed Tym ze Synaju:*
*przed Obliczem Jahwe, Boga Izraela"* (tłum. TB).

Odniesione zwycięstwo było celebrowane i przedstawiane jako coś niezwykłego, czemu towarzyszyły zdarzenia cudowne. Cud najprawdopodobniej polegał na pojawieniu się gwałtownego, ulewnego deszczu, który sparaliżował ruchy wozów bojowych Kananejczyków, nie sprawiając żadnych kłopotów lekkiej piechocie izraelskiej. Ponieważ bitwy staczano tylko porą letnią, czyli suchą, rzęsisty deszcz kwalifikowany jest jako wyraźny cud. Stąd zrozumiałym się staje wyrażenie poetyckie (ww. 20 nn), że gwiazdy walczyły u boku Jahwe, który wystąpił do boju ze swoimi zastępami niebieskimi.

Klasyczny opis teofanii, jaki znamy z psalmów i pism prorockich, zawiera zawsze dwa człony: przybycie Boga Jahwe i poruszenie natury wobec tego faktu.[15] Opis Sdz 5, który zresztą ma bliską paralelę w Ps 68,6-19b, jest zbudowany właśnie w ten sposób. Pierwszy więc człon mówi o przyjściu Jahwe za pomocą dwóch czasowników *jaca'* (tzn. wychodzić) i *ca'ad* (tzn. kroczyć). Należą one do terminologii wojennej i ukazują zbawcze wkroczenie Jahwe w historię Izraela. Jahwe przybywa jako Wojownik, aby wziąć w opiekę bezbronny swój lud i wprowadzić go do Ziemi Obietnicy. Natomiast wymienione tu nazwy geograficzne mają umiejscowić Bożą akcję w przestrzeni. Nazwy Seir i Edom określają dość ogólnie tereny na południe od kraju Kanaan. To tam właśnie Jahwe objawił się po raz pierwszy wędrującym zastępom Izraela, to stamtąd będzie On w przyszłości przybywał na pomoc swojemu ludowi. Toteż w następnym wersecie Bóg występuje pod bardzo starym epitetem: *Jahwe zeh Sinaj*, tzn. „Jahwe, Ten z Synaju". Tytuł ten wyraża fakt objawienia Jahwe na Synaju i nawiązuje do przymierza z Izraelem. To wtedy Izrael stał się Jego ludem, a Jahwe Bogiem Izraela. To wtedy została zawiązana ta szczególna więź, która istnieje do dziś i leży u podstaw obecnego zbawienia.

Drugi człon opisu teofanii zawiera tzw. *Theophanieschilderungen*, a więc scenerię, fenomeny natury wobec pojawienia się Boga. Podstawowe elementy kosmosu, jak niebo, ziemia i góry zostają wprawione w zdumienie i poruszenie.[16] Takie poruszenie natury jest znane już w literaturze ugaryckiej w opisach pojawienia się boga burzy Baala. Na obraz burzy nakładają się często elementy trzęsienia ziemi czy wybuchu wulkanu. Wszystkie te zjawiska są skumulowane w opisie wielkiej teofanii synajskiej (Wj 19). Pojawienie się Boga jest tak potężne, że cały kosmos zostaje wprawiony w drżenie. Drganie nieba nie jest niczym dziwnym, gdy się pamięta pojęcia starożytnych o budowie kosmosu: kopuła niebieska, podtrzymująca wody górnego oceanu, wspiera się na *„słupach nieba"*.[17] Gniew Boży wprawia w drżenie nawet te kolumny nieba (Hi 26,11) i nic dziwnego, że z niebios spływa wielka ulewa.

6-8. Jahwe walczy za Izraela, ale domaga się od niego całkowitej wierności. Druga część dyptychu (ww. 6-8) przestrzega więc przed szukaniem „nowych bogów". Właśnie wtedy, kiedy Izrael uległ atrakcyjności kananejskiej cywilizacji i religii płodności, zawisło nad nim śmiertelne zagrożenie i uświadomiło mu jego całkowitą bezsilność. Kananejczycy byli bez wątpienia lepiej wyposażeni technicznie, a tętent ich konnicy i rydwanów wprawiał w przerażenie źle uzbrojonych wojowników izraelskich, którym brakowało tak podstawowego uzbrojenia jak tarcza i dzida (w. 22). Zwycięzcą jednak okazał się Jahwe, choć pieśń nic nie mówi o Jego uzbrojeniu. Jego bronią jest zbawcza „sprawiedliwość" (hebr. *cᵉdaqah*) (w. 11).

12-18. Debora i Barak są wzywani w sposób poetycki do zmierzenia się z wrogiem. Pokolenia, które pośpieszyły do walki, otrzymują pochwałę, zaś ociągający się słyszą przygany.

19-22. *„Lecz nie zabrali srebra jako łupu"*. Kananejska koalicja, chociaż natarła z ogromnym impetem (tętent końskich kopyt), została zmuszona do odwrotu z pustymi rękoma. Cała bowiem natura walczy po stronie Jahwe i Izraela.

23. Meroz to dzisiejsze *Chirbet Marus*, 12 km na południe od Kadesz Neftalego. Sisera więc uciekał na północ, chcąc być może dotrzeć do Chacor. Mieszkańcy Meroz nie wykorzystali sposobności, by przystąpić do walki.

24-27. Krytycy zwracają uwagę na rozbieżność opisów mówiących o śmierci Sisery. Według 4,21 Sisera spał w momencie, kiedy Jael zadała mu cios, a tutaj dowiadujemy się, iż *„upadł do jej nóg"*. Oczywiście, nie chodzi o upadek z pozycji stojącej, ale o konwulsyjne ruchy w chwili konania. Jael mogła w opisany sposób, a więc przy użyciu kołka od namiotu, zabić tylko leżącego wojownika. Jej broń to przedmioty codziennego użytku u ludzi mieszkających w namiotach. Jael jest wychwalana za to, że stanęła po stronie Jahwe i Izraela. Dla wodza zaś nie było większej hańby niż zginąć z rąk kobiety.

---

[15] Por. S. WITCZYK, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985; T. BRZEGOWY, *„Miasto Boże" w psalmach*, s. 198-211.

[16] Tu tekst staje się bardzo trudny i wymaga wnikliwej analizy filologicznej. Zob. S. GRZYBEK, *Rekonstrukcja tekstu Pieśni Debory (Sędz. roz. V)*, RBL 8 (1955) s. 1-15; A. TRONINA, *Bóg przybywa ze Synaju*, Lublin 1989, s. 57-65.

[17] T. Brzegowy, *Kosmologia (kosmogonia) biblijna*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź". Księga pamiątkowa dla O. prof. A. Jankowskiego*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2001, s. 68-86.

28-30. Po makabrycznej scenie morderstwa narrator przenosi się na dwór kananejski, gdzie matka Sisery oczekuje powrotu swego syna z pola walki. Obraz nie jest podyktowany pietyzmem czy współczuciem, lecz kryje okrutny sarkazm.

31. *„Tak, Panie, niechaj zginą wszyscy twoi wrogowie!*
*A którzy Cię miłują, niech będą jak słońce wschodzące w swym blasku!"*

Kantyk kończy się złorzeczeniem zwróconym przeciw wszystkim nieprzyjaciołom Boga i życzeniem zwycięstwa dla tych, którzy "miłują Jahwe". Powodzenie *„miłujących Boga"* jest zestawione ze słońcem, które wschodzi z całą swoją wspaniałością. Znamienna jest obecność pojęcia miłości Boga w tym starym kantyku pochodzącym sprzed okresu monarchii i sprzed profetyzmu. Piękny to rys w myśleniu i wierze ludzi, o których niekiedy myślimy, że znali tylko wojnę i gwałt. Wyraz *'oheb* (imiesłów czynny od *'ahab* = miłować) jest tutaj określeniem wyszukanym, niebanalnym (zwyczajnym terminem hebr. w takim sensie jest *rea'*, tzn. przyjaciel, bliźni) i bardziej żywym niż nasze „przyjaciel".

## 7. GEDEON I JEGO SYN ABIMELEK

Wędrówka Hebrajczyków do Kanaanu i ich sukcesy pobudziły zapewne i inne plemiona semickich nomadów do zapuszczania się na urodzajny Kanaan. Pod koniec XII wieku zaczęli najeżdżać na dolinę Jizreel Madianici, nomadzi zamieszkujący Półwysep Synajski. Według Rdz 25,1 wywodzili się oni od Abrahama i u nich schronił się niegdyś Mojżesz po swej ucieczce z Egiptu (Wj 2,15). Dzięki hodowli wielbłądów Madianici ogromnie się wzbogacili i zapewnili sobie mocną pozycję na szlakach bliskowschodnich jako przewoźnicy towarów. Wspomnijmy, że Józef został sprzedany właśnie kupcom madianickim zmierzającym do Egiptu (Rdz 37,25-28). Przez tereny Moabu i Ammonu Madianici ciągnęli na północ, ku słabo zaludnionym stepom Gileadu w okolicach potoku Jabbok, następnie przekraczając Jordan, wdzierali się na żyzną dolinę Jizreel. Pokazywali się niespodziewanie jak szarańcza, zwłaszcza podczas zbiorów, i grabili wszystko, co napotkali (Sdz 6,1-6). Stawiających opór zabijali (8,18). Znikali potem równie szybko, jak się pojawiali, ale pewne było zawsze, że powrócą znowu, gdy na stepie nastanie susza, a w Kanaanie czas zbiorów. Najazdy te wprawdzie nie zagrażały bytowi Izraela, ale siały panikę wśród mieszkańców dolin i zubożały kraj.



Wtedy Bóg powołał na wybawiciela młodego mężczyznę z Ofry (11 km na północny zachód od Bet Szean), syna Joasza z rodu Eliezera, Gedeona. Gorliwy o wiarę jahwistyczną Gedeon, zburzył w Ofra ołtarz Baala, a na jego miejscu wzniósł ołtarz dla Jahwe, co zapewniło mu przydomek *Jerubba'al*, tzn. „Niech Baal sam się broni!". Następnie Gedeon rozpoczął walki z Madianitami, które musiały mieć wiele faz i których nie sposób odtworzyć w całości.

Zebrawszy kontyngenty z sąsiednich pokoleń, Gedeon zaskoczył obóz nomadów rozbity u stóp góry More i zmusił ich do ucieczki. Madianici uciekali przez przejście Bet Szean ku Jordanowi, a potem na pustynię. Gedeon ścigał ich i za rzeką, gdyż „prawo krwi" zobowiązywało go do pomszczenia dwóch jego braci, zabitych koło Taboru przez wodzów madianickich Zebacha i Salmunnę. Nomadzi, uciekłszy daleko w głąb pustyni, rozbili obóz w Karkor koło Ammanu i czuli się bezpieczni, ale tu zostali dopadnięci przez Gedeona, a ich wodzowie Zebach i Salmunna wpadli w ręce Izraelitów (Sdz 8,10-12). Wracając z trofeami zwycięstwa, Gedeon wymierzył karę mieszkańcom Penuel i Sukkot za to, że przedtem odmówili żywności jego żołnierzom (Sdz 8,4-17). Dwaj wodzowie madianiccy zostali zabici zgodnie z prawem zemsty (8,18-21).

Nomadzi nie zrażają się jednak nieudanym wypadem i najprawdopodobniej ponawiali swoje wycieczki na dolinę Jizreel, z czym należy wiązać historie Sdz 6,34-40; 7,22 – 8,3. W czasie jednego z najazdów Gedeon poobsadzał brody Jordanu, by uniemożliwić rabusiom odwrót. W tych okolicznościach Efraimici ujęli przy Jordanie dwóch wodzów madianickich Oreba i Zeeba. Przyprowadziwszy ich do Gedeona, wyrazili swoje pretensje pod adresem sędziego, że Efraim nie jest traktowany wystarczająco honorowo według jego zasług. Gedeon zdołał jednak ich uspokoić (Sdz 8,1-3).

Wtedy to Izraelici ofiarowali Gedeonowi coś w rodzaju władzy dziedzicznej, królestwo: *„Panuj nad tymi ty i twój syn i twój wnuk, ponieważ nas wybawiłeś z rąk Madianitów"* (Sdz 8,22). Gedeon odpowiedział bardzo skromnie: *„Nie ja będę panował nad wami ani też mój syn; Pan będzie panował nad wami"* (w. 23). Nie przyjmując tytułu, przyjął jednak samą rzecz. Nie nazywa się królem, ale działa jak król: każe oddać sobie część łupów, urządza w Ofra sanktuarium, sporządza efod[18] i nabywa liczny harem.

Dążenie do monarchii, które ujawniło się za Gedeona, przybrało realne kształty za jego syna, Abimeleka, i to przy jego aktywnym udziale. Abimelek

[18] Ten efod, jaki sprawił Gedeon ze złotych nausznic i umieścił w swoim sanktuarium w Ofra, to na pewno nie szata kapłańska, jak to jest na wielu miejscach Biblii, lecz jakiś przedmiot kultu, wyobrażenie bóstwa, idol.

(tzn. „król [bóg] jest moim ojcem"). Syn Gedeona i Sychemitki, opierając się na kananejskim klanie swej matki, wymordował wszystkich swoich braci w liczbie 70 i obwołał się królem w Sychem. Z rodu Gedeona ocalał tylko jego najmłodszy syn, Jotam, który z góry Garizim wygłosił Sychemitom pełną ironii bajkę o tym, jak drzewa chciały sobie obrać króla (Sdz 9,7-15). Drzewo oliwne, drzewo figowe i krzew winny (a więc Gedeon) odmówiły przyjęcia królestwa. Ale krzak ciernisty, do którego zwróciły się w końcu, odpowiedział:

*„Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla,*
*chodźcie i odpocznijcie w moim cieniu!*
*A jeśli nie, niech ogień wyjdzie z krzewu ciernistego*
*i niech spali cedry libańskie!"* (w. 15).

Jotam występuje nie tylko przeciw Abimelekowi, ale też przeciw Sychemitom, którzy go poparli i mieli udział w dokonanym przez niego mordzie: *„Czyście dobrze się obeszli z Jerubbaalem i jego rodem?"* (w. 16). Na koniec Jotam życzy możnym Sychem, by ogień wyszedł z Abimeleka i ich pochłonął (w. 20). Potem zbiegł i ukrył się.

Abimelek został więc królem. Sychem i inne miasta uznały jego władzę. Ale już po trzech latach zaczęły się waśnie między królem a jego poddanymi, którzy w końcu wzniecili bunt. Abimelek w odpowiedzi na to napadł na Sychem i zburzył je, a notabli Sychem, którzy schronili się w świątyni Baala, spalił żywcem. Tak to wyszedł ogień z krzaka cierniowego i spalił tych, którzy chcieli mieć króla. Spełniła się więc na Sychemitach zapowiedź Jotama. Ale i Abimeleka szybko dosięgła kara boska. Oblegani przez niego mieszkańcy miasta Tebes, schronili się w potężnej wieży. Wtedy Abimelek zbliżył się do wieży, aby ją podpalić. Ale oto jakaś kobieta spuściła mu na głowę kamień od żaren zabijając go (Sdz 9,53). Tak więc w haniebny sposób, bo z rąk kobiety, zginął ten, który chciał być pierwszym królem w Izraelu.

Izrael z całej tej historii odniósł tę korzyść, że przez zburzenie Sychem Kananejczycy zostali jeszcze bardziej osłabieni. Miejsce Sychem zajmie niebawem Szilo jako sanktuarium Arki i centrum amfiktionii północnej.

## 8. WALKI SAMSONA Z FILISTYNAMI

Trwałą pozostałością po wędrówkach „ludów morza" było osiedlenie się w Kanaanie Filistynów. Osiedli oni najpierw na południowej dolinie nadmorskiej od Gazy do Jafy, a potem zbliżali się coraz bardziej ku górom judzkim, zajmując stopniowo Szefelę i kontrolując wyloty dróg z kraju górzystego. Ich sprzymierzeńcy, piraci Cikala, mieli swoją stolicę w Dor, skąd kontrolowali dolinę Szaronu. Pod względem politycznym Filistyni tworzyli pięć toparchii, których stolicami były: Gaza, Aszkelon, Aszdod, Ekron i Gat. Każda toparchia była rządzona przez serena, a pięciu zarządców tworzyło radę najwyższą narodu. Filistyni posiadali dobrze uzbrojoną armię, wyposażoną w rydwany bojowe. Dzięki swej świetnej organizacji stworzyli w okresie sędziów śmiertelne zagrożenie dla narodu izraelskiego.



Najpierw Filistyni z Gat i Ekronu zaczęli wnikać na tereny Dana i Judy, nie spotykając przy tym jakiegoś poważniejszego oporu. Wojna izraelsko-kananejska i rozbicie potęgi kananejskiej stwarzało dla Filistynów nowe możliwości. Przy zupełnym braku jakiejś zbiorowej obrony ze strony Judy, Symeona i Dana, do walki z Filistynami wyruszali pojedynczy dzielni wojownicy, bohaterowie swoich osad, o których potem rodacy z upodobaniem opowiadali niezwykłe historie. Do takich ludzi należał Szamgar, który zresztą był Hurrytą (Sdz 3,31), i przede wszystkim Samson.

Wyczyny wojenne Samsona koncentrowały się w okolicy Bet Szemesz, poważnie zagrożonej przez Filistynów. Narodziny Samsona wiążą się ze wspomnieniami o ołtarzu kamiennym w Sorea (Sdz 13). Jego rajdy nie miały większego wpływu na rozwój wypadków, ale podtrzymywały i rozbudzały nadzieję i odwagę wśród prostego ludu izraelskiego. Z powodu swej wojowniczości stał się nawet Samson niewygodny dla Judejczyków, którzy już nieraz pokazali, że najbardziej cenią spokój. Oni to wydali Samsona Filistynom. Uwolniwszy się bohatersko z ich rąk, Samson zginął w końcu jako ofiara swej nieroztropności. Tradycja zawarta w Sdz 13 – 16 przedstawiła Samsona jako ludowego herosa: prosty, lekkomyślny, skory do bitki, żyjący raczej wesoło, wojujący przeważnie na swój rachunek, zawsze znajdujący wyjście z opałów, zaskakujący nieprzyjaciela coraz to nowymi wypadami, człowiek bezkompromisowy i raczej prymitywnej wiary.

Tymczasem napór Filistynów rósł z dnia na dzień. Dan i Juda musieli uznać ich zwierzchność (Sdz 15,11). Filistyni, którzy już panowali na wybrzeżu, zaczęli próbować podboju kraju górzystego. Na swój punkt koncentracji wybrali Afek na równinie Szaronu, skąd mieli łatwy dostęp zarówno do doliny Jizreel, przez liczne wąwozy w łańcuchu Karmelu, jak i w głąb krainy górzystej. Efraimici i Beniaminici opierali się dzielnie, ale nie mieli wodza. Kapłan Heli z Szilo, który też sprawował jakby urząd sędziego, był niedołężny z powodu podeszłego wieku, a jego synowie ani dzielni, ani uczciwi (1 Sm 1 – 3).

Ze swego obozu w Afek usiłowali Filistyni wedrzeć się do wnętrza kraju, przy czym głównym ich celem były miasta Szilo i Betel, starożytne sanktuaria

i obecnie najważniejsze centra życia religijnego i narodowego Izraelitów. Ci ostatni usiłowali zagrodzić najeźdźcom drogę w Eben-Haezer, ale zostali pokonani (1 Sm 4,1-11). Wtedy Izraelici kazali sprowadzić z Szilo Arkę i dwóch synów Helego. Druga bitwa była jeszcze bardziej tragiczna niż pierwsza: Izraelici zostali pobici, Arka uprowadzona przez Filistynów, dwaj synowie arcykapłana zabici. Wykopaliska w Szilo wskazują, że zburzenie sanktuarium nastąpiło niedługo po 1050 r. przed Chr.[19] Filistyni utworzyli garnizony w punktach strategicznych, a Izraelitów skazali na całkowite rozbrojenie, zabraniając im sporządzać jakiekolwiek narzędzia z żelaza (1 Sm 13,19-22).

Gdy wydawało się, że wszystko stracone, że wszelka nadzieja już zgasła, Bóg przygotował Izraelowi nowego wybawiciela w osobie Samuela.

Samuel był cudownym dzieckiem, wymodlonym w Szilo przez niepłodną Annę, ofiarowanym przez nią na służbę Bożą i wychowanym w cieniu świątyni pod okiem Helego (1 Sm 1 – 3). Po śmierci Helego Samuel przejął wodzostwo Izraela. W nim miał swój początek urząd prorocki, który na przyszłość będzie jakby hamulcem kontrolnym przy władzy cywilnej. Już wkrótce ta władza przybierze formę monarchii i przez długi czas będzie odgrywać decydującą rolę w życiu i losach Narodu Wybranego.

## 9. OSIEDLENIE SIĘ DANITÓW NA PÓŁNOCY (Sdz 17 – 18)

Nasze wiadomości o życiu religijnym Izraelitów w epoce sędziów są bardzo skromne. Na podstawie danych *Księgi Sędziów* mamy wrażenie, że w tej dziedzinie panowała wolność, a nawet anarchia. Właśnie to samo podkreśla wiele razy redaktor Księgi: *„Za dni owych nie było króla w Izraelu i każdy czynił to, co mu się podobało"* – Sdz 17,6; 18,1; 21,25.

Historia sanktuarium Danitów, funkcjonującego przez kilka stuleci na północy Palestyny, jest wprawdzie skrajną, ale w każdym razie pouczającą lekcją o życiu religijnym Izraela, i przede wszystkim o tym rozwoju, jaki w wierze i kulcie Izraela dokonał się na przestrzeni wieków.

Rdzeń odpowiadania o migracji Danitów z Południa na Północ Palestyny stanowi założenie sanktuarium w Dan.[20] Wydarzenia te opisuje pierwszy z dodatków do *Księgi Sędziów*, rozdz. 17 – 18. Historia osiedleńczej wypra-

[19] A. KEMPINSKI, *Shiloh*, EAEHL IV 1099.

[20] Zob. T. BRZEGOWY, *Początki sanktuarium izraelskiego w Dan*, w: *Studium Scripturae anima theologiae. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. S. Grzybka*, Kraków 1990, s. 21-32.



wy Danitów jest jedynym w Biblii wyraźnym opowiadaniem o podboju Kanaanu siłami jednego pokolenia, bez związku z akcją ogólnonarodową.[21]

Migracja Danitów jest też odzwierciedleniem owej niestabilności początkowej pokoleń, którym niejednokrotnie bywało bardzo ciasno na ich własnych (przydzielonych) terenach. Ale tutaj występuje jeszcze inna przyczyna, którą możemy nazwać „reakcją kananejską". Amorejczycy mianowicie nacisnęli Danitów od strony gór, zabierając im miasta Ajjalon, Saalbim i Bet Szemesz (Sdz 1,34 n). Ponieważ zaś równina była w rękach Filistynów, Danici nie mieli innego oparcia jak małe miasteczka Sorea i Esztaol. W tej sytuacji uznali za słuszne poszukać sobie innych terenów do zamieszkania. Danici powędrowali bardzo daleko, bo aż ku źródłom Jordanu, gdzie opanowali fenickie miasto Lajisz (= Leszem) (Sdz 18,27).

W czasie wędrówki Danici zatrzymali się w górach Efraima w domu Mikajehu. Miał on w swoim domu sanktuarium. Mika (forma skrócona Mikajehu, tzn. „Kto jak Jahwe") zwrócił swej matce ukradzione wcześniej srebro. Część tego srebra matka poświęca na sporządzenie posążka rytego w metalu. Mika instaluje ten posążek w swoim domu, dzięki czemu ma u siebie *bet 'elohim* (sanktuarium). Służbę w tym domu Bożym powierza jednemu ze swoich synów. Później angażuje jakiegoś lewitę włóczęgę, przybywającego z Betlejem. Danici zainteresowali się tym sanktuarium, zabrali posążek Miki i pociągnęli za sobą lewitę, który wiedział, że korzystniej będzie funkcjonować jako kapłan jednego pokolenia niż jako kapłan domowy. Po przybyciu do Lajisz Danici wybili spokojną ludność tego miasta mieczem, a odbudowanemu miastu nadali nazwę Dan ku czci swego przodka. Tu Danici ustanowili swoje sanktuarium centralne. Głównym przedmiotem kultowym staje się bożek zabrany z domu Miki.

W konkluzji opowiadania jest zaznaczone, że posążek był strzeżony w Dan przez kapłana Johonatana, wnuka Mojżesza. Ta kapłańska genealogia została przez późniejszego redaktora poprawiona przez postawienie „Manassesa" w miejsce Mojżesza, gdyż trudno było się zgodzić, by potomkowie Mojżesza funkcjonowali w tak niesławnym sanktuarium. Posążek był strzeżony w Dan aż do czasów podboju asyryjskiego za czasów Tiglat-Pilesera III w 734 r. przed Chr.[22]

[21] A. MALAMAT, *The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: A Biblical Narrative Pattern*, Bib 51 (1970) s. 1 n.

[22] T. BRZEGOWY, *Nielewickie kapłaństwo Królestwa Izraela*, RBL 30 (1977) s. 227-237.

Jakim był posążek, który sporządził Mika? Jest on określony tak samo jak cielec uczyniony pod Synajem i cielec sporządzony z rozkazu Jeroboama – *pesel umassekah* (1 Krl 14,9 i Wj 32,4.8), a więc posążek ryty w metalu, obraz kultowy, prawdziwy idol. Ale nie wiadomo na podstawie tych określeń, co ów posążek przedstawiał. Wiemy, że Jeroboam erygował złoty posąg cielca w Dan, i wiemy, że generalnie nawiązywał w swoich przedsięwzięciach kultowych do starych tradycji sanktuariów Betel i Dan.[23] Z archeologii dowiedzieliśmy się, że w czasach kananejskich w okolicach Dan czczona była piękna figura byka w brązie inkrustowanym elektrum. Znaleziono ją w pobliżu *Tell-el-Kadi* (dzisiejsza nazwa wzgórza kryjącego ruiny biblijnego Dan) i datuje się ją na XIV, XIII lub XII w. przed Chr.[24] Mitologia ugarycka opowiada o narodzinach boskiego byka w pobliżu jeziora El-Hule. Stąd można wyciągnąć jako dość prawdopodobny wniosek, że posążek sporządzony przez Mikę i czczony w Dan miał postać cielca.[25]

[23] Zob. niżej s. 172-174.

[24] Wykopaliskami w Tel Dan kierował z ramienia izraelskiego Departamentu Starożytności w latach 1966-1971 hebrajski archeolog A. Biran. Zob. A.B. BIRAN, *Dan, Tel*, w: EAEHL I 313-321.

[25] C.F.A. SCHAEFFER, *Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie et Palestine*, „Syria" 43 (1966) s. 1-18.

# IV

# KSIĘGI 1-2 SAMUELA

## 1. TYTUŁ

Według Euzebiusza z Cezarei[1] i św. Hieronima *Księgi Samuela*, tak zresztą jak i *Księgi Królów*, stanowiły oryginalnie jedno dzieło. Oto świadectwo Hieronima: „*Tertius [in ordine Prophetarum] sequitur Samuhel, quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus Malachim, id est Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur*".[2] Podział na cztery księgi jest najprawdopodobniej dziełem tłumaczy LXX, którzy pisząc alfabetem greckim (a więc z samogłoskami), potrzebowali więcej zwojów niż to było wymagane w hebrajskim. Ten podział na cztery księgi przedostał się w XV wieku również do drukowanej Biblii hebrajskiej. W Septuagincie księgi te posiadały nazwę *I-IV Królestw (Basileiôn)*, co też zachowano we Wulgacie *I-IV Regnorum*, choć św. Hieronim (tamże) zauważa, że słuszniejsza byłaby nazwa *Libri Regum* niż *Libri Regnorum*. Z takim podziałem i nazewnictwem możemy się jeszcze dziś spotkać w niektórych wydawnictwach. Podział nie kieruje się względami logicznymi, lecz względami materialnymi, o których mówiliśmy wyżej: jeżeli 1 Sm kończy się logicznie ze śmiercią Saula, to 2 Sm powinna się kończyć śmiercią Dawida. Jest inaczej, gdyż jego historia jest jeszcze opowiadana w 1 Krl 1 – 2. Podobnie jest z podziałem *Ksiąg Królów*, który to podział rozrywa cykl Eliasza i historię panowania króla Ochozjasza.

Obecny tytuł *Księgi Samuela* odzwierciedla opinię Talmudu, według którego autorem dzieła miał być Samuel.[3] Wypadki, które nastąpiły po śmierci Samuela (1 Sm 25,1; 28,3), zostałyby spisane przez Natana i Gada, nadwornych proroków króla Dawida. Jest to jednak tytuł niezbyt właściwy,

[1] *Historia ecclesiastica*, VII, XXV, 2.

[2] Św. HIERONIM, *Prologus galeatus*, 29 n.

[3] *Traktat Baba Bathra* 15a.

gdyż Samuel nie jest autorem dzieła, co więcej, jest bohaterem tylko jego piętnastu pierwszych rozdziałów. *Księgę Królów* z kolei tradycja żydowska przypisywała prorokowi Jeremiaszowi, co ma pewne uzasadnienie w licznych powiązaniach literackich, jakie zachodzą między 1-2 Krl a *Księgą Jeremiasza*. Te podobieństwa należy z jednej strony tłumaczyć tym, że obydwa dzieła traktują o tym samym wycinku historii izraelskiej, w szczególności o epoce poprzedzającej zburzenie Jerozolimy. Ponadto Księga Jeremiasza uległa również, w trakcie przekazywania, deuteronomistycznej redakcji. Jeremiasza proroka trzeba widzieć w samym centrum tego nurtu reformatorskiego, z którego wyrosła reforma religijna Jozjasza. Dlatego też Deuteronomista, którego dziś uznajemy za autora *Ksiąg Królewskich*, może być uważany za duchowego syna proroka Jeremiasza.[4]

## 2. TREŚĆ

Treściowo dzieło można najprościej podzielić na trzy części, które opowiadają o trzech kolejnych wodzach Izraela: Samuelu, Saulu i Dawidzie.

*Część I: Samuel ostatnim sędzią w Izraelu (1 Sm 1 – 12)*

A. Zapowiedź narodzin, narodzenie Samuela i młodość Samuela w służbie sanktuarium Szilo, odrzucenie kapłana Helego i jego synów (1,1 – 3,21).

B. Pierwsza wojna filistyńska: klęska Izraela i zabranie Arki, śmierć Helego i jego synów. Na skutek doznanych plag Filistyni oddają Arkę Izraelowi (4,1 – 7,1).

C. Działalność Samuela jako sędziego Izraela: reforma religijna, druga wojna przeciw Filistynom, zwycięstwo Izraelitów (7,2-17).

D. Ustanowienie monarchii w Izraelu. Z powodu podeszłego wieku Samuela i niegodnego postępowania jego synów, starsi Izraela domagają się od Samuela ustanowienia króla, „jak to jest u innych narodów" (1 Sm 8). Wybór i namaszczenie Saula na króla (1 Sm 9) zostają następnie potwierdzone przez losowanie (1 Sm 10).

*Część II: Saul królem Izraela (1 Sm 13 – 2 Sm 1)*

A. Trzecia wojna filistyńska, nieposłuszeństwo Saula, odwaga Jonatana, syna Saula, i zwycięstwo nad wrogami (1 Sm 13-14).

[4] Zob. wyżej s. 13-20.



B. Zwycięstwo nad Amalekitami i powtórne nieposłuszeństwo Saula, jego odrzucenie przez Jahwe, zakomunikowane przez Samuela (1 Sm 15).

C. Dawid zostaje potajemnie namaszczony przez Samuela na króla w Izraelu, następnie zostaje przyjęty na dwór Saula w charakterze giermka i grajka (1 Sm 16).

D. Czwarta wojna filistyńska. Dawid zabija olbrzyma Goliata (1 Sm 17). Ta odwaga zjednuje Dawidowi serce Jonatana i popularność wśród ludu, ale równocześnie budzi zazdrość u króla Saula (18,5 – 19,17).

E. Dawid ucieka z dworu króla Saula, odwiedza Samuela, umacnia swoją przyjaźń z Jonatanem (19,18 – 21,1).

F. Dawid tuła się po Pustyni Judzkiej (21,2 – 22,5). Saul mści się na kapłanach sanktuarium Nob, którzy udzielili pomocy Dawidowi (22,6-23). W Ain Gedi Dawid daruje Saulowi życie (1 Sm 26). Dawid chroni się u Filistynów i zawiera ugodę z Akiszem, królem Gat (1 Sm 27).

G. Piąta wojna filistyńska. W niebezpieczeństwie ze strony Filistynów Saul zasięga rady u wróżki z Endor (1 Sm 28). Przegrywając bitwę z Filistynami, Saul i Jonatan giną na wzgórzu Gilboa (1 Sm 31). Pamięć bohaterów Dawid sławi za pomocą specjalnie ułożonej pieśni (2 Sm 1).

*Część III: Dawid założycielem dynastii (2 Sm 2 – 24)*

A. Dawid królem nad Judą ze stolicą w Hebronie (2 Sm 2,1-7); wojna domowa między zwolennikami i przeciwnikami króla; zabicie Abnera i Isz-baala, czwartego syna Saula (2,8 – 4,12).

B. Dawid królem nad całym Izraelem ze stolicą w Jerozolimie, świeżo zdobytej na Jebusytach (2 Sm 5,1-16). Zwycięstwo nad Filistynami, przeniesienie Arki na Syjon (2 Sm 6) i proroctwo mesjańskie Natana (2 Sm 7).

C. Nieporządki rodzinne w domu Dawida: król popełnia cudzołóstwo z Batszebą, żoną Uriasza Chetyty, i skazuje na śmierć Uriasza (2 Sm 11). Surowo skarcony przez dworskiego proroka Natana, Dawid okazuje żal (2 Sm 12). Syn Dawida, Amnon dopuszcza się gwałtu na swej siostrze Tamar (2 Sm 13). Absalom mści się za zhańbienie swej siostry, zabijając Amnona podczas strzyżenia owiec w Baal-Chacor. Absalom, najpierw wygnany przez Dawida, dzięki interwencji Joaba wraca po trzech latach na dwór ojca (2 Sm 14).

D. Bunt Absaloma przeciw ojcu, Dawidowi (2 Sm 15,1-12). Dawid ucieka z Jerozolimy wśród obelg Szimei z rodziny Saula, które znosi cierpliwie. Absalom wkracza do Jerozolimy i wchodzi w posiadanie haremu swojego ojca (16,15 – 17,23). Wojna domowa między zwolennikami Dawida i jego syna: Absalom, zawieszony na konarach terebintu, zostaje zabity przez Joaba

(2 Sm 18). Dawid na wieść o śmierci syna przeżywa głęboki żal i wraca do stolicy (2 Sm 19).

E. Dokumenty uzupełniające: Dla odwrócenia karzącego gniewu Bożego, któremu Gibeonici przypisywali trwającą trzy lata klęskę głodu, za przyzwoleniem Dawida, na wzgórzu Nebi-Szemuel zostaje powieszonych siedmiu mężczyzn z rodu Saula (2 Sm 21). Rozdział 22 przynosi pieśń dziękczynną Dawida. Ostatnie słowa Dawida zawierają ważną wypowiedź o „wiecznym przymierzu" z jego domem (23,5). Dawid dokonuje spisu ludności, za co Pan Bóg karze Izraela zarazą. Gdy Dawid korzy się z powodu swego grzechu, Anioł Pański cofa miecz na klepisku Arauny Jebusyty. Dawid kupuje to pole za 50 sykli srebra i wznosi ołtarz dla Jahwe (2 Sm 24).

## 3. USTANOWIENIE MONARCHII W IZRAELU

### 3.1. Monarchia na starożytnym Wschodzie

*Księgi Samuela* można uznać za historię ustanowienia monarchii w Izraelu. Monarchia zaś stanowi, obok profetyzmu i kapłaństwa lewickiego, jedną z najważniejszych instytucji w historii ludu wybranego.

Gdy starszyzna izraelska przyszła do Rama i powiedziała do Samuela: *„Ustanów raczej nad nami króla, aby nami rządził, tak jak jest u innych narodów"* (1 Sm 8,5), Samuel odpowiedział: „Jahwe, wasz Bóg, jest waszym królem" (1 Sm 12,12). W taki oto sposób został postawiony problem monarchii w Izraelu i już tu możemy zaobserwować argumenty przemawiające za i przeciw tej nowej instytucji politycznej o wyraźnych implikacjach religijnych. W żądaniu starszyzny pełne wymowy jest powołanie się na inne narody, a więc sąsiednie narody pogańskie.

Kanaan w dobie izraelskiego podboju podzielony był na wiele małych państewek; Joz 12,9-24 wylicza 31 pokonanych królów, a lista ta na pewno nie jest kompletna. Te maleńkie organizmy państwowe składają się z ufortyfikowanego miasta i niewielkiego otaczającego je terytorium. Miastem-państwem rządził król (*melek*), którego władza była dziedziczna. Wojsko składa się z najemników i poddanych. Państwa prowadzą między sobą nieustanne wojny, choć ich celem nie jest ekspansja terytorialna ani rozszerzenie władzy.



Nieco inaczej wyglądało państwo u ludów zajordańskich, jak Ammonitów, Moabitów czy Edomitów. Te państwa, rządzone również przez królów, nie funkcjonują na zasadzie miast-państw, lecz obejmują mieszkańców danego terytorium, członków określonego szczepu, plemienia, narodu, i od tego narodu biorą swoją nazwę. Wojsko jest tworzone ze wszystkich obywateli zdolnych do noszenia broni, powoływanych w razie niebezpieczeństwa. Rządy w tych państwach są monarchiczne, ale nie zawsze dziedziczne. Państwa te często dążą do wcielenia w swoje organizmy terytoriów zdobytych na sąsiadach.

W Egipcie i Mezopotamii stare monarchie o charakterze religijnym znalazły się w fazie dekadencji. W tych krajach istniał najściślejszy związek między królem i bóstwem. Babiloński bóg Marduk ma swoje święto wstąpienia na tron, a jest to Święto Nowego Roku (*Akitu*). W tym dniu król zasiadał na tronie jako ucieleśnienie boga. Początek roku stanowił zarazem początek cyklu kultowego, który odzwierciedlał cykl natury, zwłaszcza cykl płodności. Bóg, intronizowany w osobie króla ludzkiego, przypominał ludowi sławne wydarzenia z początków świata, przede wszystkim walkę i pokonanie pierwotnego chaosu. Ryt uobecniał dalej powrót do życia Marduka i jego święte małżeństwo, co zapewniało wiosenne ożywienie i płodność natury. Królestwo ludzkie było najściślej zjednoczone z królestwem bożym, intronizacja była praktycznie ubóstwieniem króla, a król działając jako władca, działał jednocześnie jako bóg i zarazem jako najwyższy kapłan bogów.

Która z tych form monarchii była modelem dla monarchii izraelskiej? Nie brakło uczonych, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić skandynawskich protestantów HOOKE'A, ENGNELLA, WIDENGRENA, PEDERSENA utrzymujących, że monarchia izraelska kopiowała wzory egipsko-babilońskie. A więc i w Izraelu król miał być przedstawicielem, wcieleniem Boga i jego najwyższym kapłanem. Święto Nowego Roku miało w Izraelu podobny rytuał i te same treści, a więc miało być intronizacją Jahwe w osobie króla.[5]

Jednakże musimy zdecydowanie stwierdzić, że religia Izraela nie mogła dopuścić do hebrajskiej praktyki politycznej i religijnej takich pojęć. Jahwe był królem Izraela nie poprzez celebrowaną w kulcie intronizację, lecz przez wydarzenia historyczne, a szczególnie stworzenie, wybranie Izraela na „swój lud", wybawienie tego ludu z niewoli egipskiej, przymierze pod Synajem i nadanie mu Ziemi Obiecanej (por. 1 Sm 10,19). Jahwizm jest wiarą i kultem

---

[5] Por. C.J. GADD, *Babylonian Myth and Ritual*, w: *Myth and Ritual*, ed. S.H. Hooke, London: Oxford University Press 1933; s. 40-67; S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, vol. 1, s. 106-192.

Boga osobowego i transcendentnego, a kult ten nie może być wypełniany elementami kultów sił natury. Jeśli Jahwe wyraża zgodę na króla-człowieka w Narodzie Wybranym, to ten król ma być tylko Jego przedłużonym ramieniem, Jemu poświęconym, który w Jego imieniu sprawuje władzę i spełnia Jego rozkazy. I jeśli lud wierzy, że Bóg działa poprzez instytucję monarchii, to lud wie również, że król jest tylko czasowym wykonawcą Bożej woli. Królowanie nad Izraelem należy do Boga, a człowiek ani nie może sobie tej władzy uzurpować, ani nie może jej wykonywać we własnym imieniu.[6]

Wydaje się, że takie spojrzenie na monarchię jest obecne w opisach *Ksiąg Samuela*. Dokonanie przez Dawida spisu narodu ukazuje konkretnie, że król nie posiadał absolutnej władzy nad ludem Bożym (2 Sm 24,2-10). Od króla wymaga się wierności względem przykazań jahwizmu i od jego posłuszeństwa Prawu Przymierza zależy pomyślność i jego samego, i jego ludu (por. 1 Sm 12,13-15.25). Jak długo królowie są wierni, tak długo są „wybranymi" Boga, ale w przeciwnym razie zostają odrzuceni (por. 1 Sm 13,13-14). Król izraelski nie zdobywa godności najwyższego kapłana na wzór królów wschodnich; król jest upoważniony do zbudowania Świątyni, która przylega do królewskiego pałacu, do zorganizowania w niej kultu, ma władzę nad jej personelem z najwyższym kapłanem włącznie, wyjątkowo sam składa ofiary, ale nie jest per se kapłanem.

Gdy więc starszyzna żąda od Samuela, by ustanowił króla nad Izraelem *„na wzór innych ludów"*, to nie chodzi jej o religijne treści związane z królestwem, lecz o kształt polityczno-społeczny tej instytucji. Przy czym w grę wchodzi model monarchii państw narodowych, plemiennych, a więc takich jak zajordańskie królestwa Moabu, Ammonu czy Aramu.

### 3.2. Ustanowienie monarchii według *Ksiąg Samuela*

Bohaterami wydarzeń związanych z ustanowieniem monarchii w Izraelu są Samuel i Saul. Wzajemnym relacjom tych dwóch osobistości poświęcone są rozdziały *1 Księgi Samuela* 8 – 15. Z punktu widzenia literackiego blok ten stanowi jedną tematyczną całość, ale całość uformowaną z materiałów najróżniejszych, wśród których nie brak powtórzeń i rozbieżności. Nie wiadomo, czy u podstaw obecnego zbioru znajduje się jakaś próba biografii pierwszego nieszczęśliwego króla Izraela.[7] Trudno też osądzić z całą dokładnością obiekty-

[6] Zob. T. BRZEGOWY, *Jerozolima – stolica Pomazańca Pańskiego*, CT 59 (1989) f. 4, s. 14-44.
[7] Zob. K.-D. SCHUNCK, *König Saul – Etappen seines Weges zum Aufbau eines israelitischen Staates*, BZ 36 (1992) s. 195-206.



wizm poszczególnych źródeł, a także sposób ich wykorzystania. Uważna lektura dzisiejszego tekstu wskazuje, że autor (redaktor) sympatyzuje najpierw z Samuelem, a potem z Dawidem przeciw pierwszemu królowi, Saulowi.

Dzisiejsza krytyka literacka wyodrębnia trzy wersje w redakcyjnej całości 1 Sm 8 – 15:

1. Rozdz. 8; 10,17-27 i 12 (a być może również 15) o nastawieniu najwyraźniej *antymonarchicznym* (nazwano tę wersję „Samuelową"). Samuel jako prorok i sędzia nie chce dopuścić do wcielenia w życie zamiarów starszyzny (por. 1 Sm 8,6-9). Ostatni sędzia usiłuje uświadomić Izraelitom sakralny charakter ich społeczności, a dalej przestrzec i nie dopuścić do naśladowania narodów pogańskich. Uzmysławia Izraelowi, że to Jahwe jest jego królem. Wprowadzenie monarchy ludzkiego oznaczałoby, według Samuela, zaprzeczenie jedynowładztwa Jahwe i doprowadziłoby w rezultacie do poniżającego niewolnictwa ludu wybranego. Obraz tego zniewolenia narodu przez przyszłych królów ukazał Samuel w tzw. prawie królewskim (1 Sm 8,11-18):

*„Takie będą prawa króla, który będzie nad wami panował: Weźmie sobie niektórych waszych synów, aby powozili wozami bojowymi, dosiadali koni i biegali przed jego własnym powozem. Niektórych zrobi tysiącznikami i pięćdziesiątnikami. Innym każe orać jego rolę i zbierać jego zboże, robić zbroję i sprzęt do wozów. Weźmie też wasze córki i każe im wyrabiać pachnidła, gotować i wypiekać pieczywo. Odbierze wam najlepsze pola, winnice i ogrody oliwne i da swoim sługom. Z waszego zboża i winogron każe sobie dostarczyć dziesiątą część i odda ją swoim dworzanom i sługom. Zabierze wam waszych niewolników i niewolnice, jak też najdorodniejszych młodzieńców, a nawet wasze osły zabierze i zatrudni przy swoich robotach. Zażąda dziesiątej części z waszych trzód, a wy sami staniecie się jego niewolnikami. Wtedy będziecie zanosić do PANA skargi na waszego króla, którego-ście sobie wybrali, ale PAN was nie wysłucha"* (tłum. TB).

Samuel jednak nie chce sam decydować w tej tak ważnej sprawie, więc modli się i oczekuje odpowiedzi od Jahwe. Bóg nakazuje spełnić żądanie ludu (8,22).

2. Rozdz. 9,1 – 10,16 o nastawieniu wyraźnie *promonarchicznym* (nazywa się tę wersję „Saulową"). Saul szuka zagubionych oślic swego ojca, Kisza, i w trakcie tej wędrówki zostaje przez Samuela namaszczony na króla.

3. Trzecia wersja jest również *promonarchiczna* i najbliższa wydarzeń, o których opowiada. W wyniku zwycięskich walk przeciw Ammonitom w Jabesz w Gileadzie Saul wyraźnie wzmacnia swoją pozycję, a lud obwołuje zwycięzcę swoim królem. Do tej warstwy redakcyjnej należy rozdz. 11, a także 13,1-5.16-23 oraz rozdz. 14.

Na podstawie tej całości możemy wyrobić sobie sąd o przyczynach dążeń monarchicznych w Izraelu:

a) Władza sędziowska okazała się niedoskonała, wskutek czego nastąpił ogólny upadek społeczności izraelskiej. Starszyzna mniema zapewne, że monarchia będzie oznaczać wzmocnienie władzy centralnej.

b) Podeszły wiek ostatniego sędziego Izraela, Samuela, i jego zniedołężnienie pogłębiało tylko niezadowolenie z tego systemu władzy. Miary jego dopełnili synowie Samuela, Joel i Abdiasz, którym ojciec powierzył część swoich funkcji, i którzy jako urzędnicy szukali przede wszystkim swoich korzyści (8,3).

c) Wciąż rosnące zagrożenie filistyńskie uświadamiało Izraelitom coraz mocniej, że tylko ich zjednoczone pod jednym wodzem siły zbrojne potrafią stawić czoła niebezpieczeństwu.

d) Wydaje się, że w tej postawie Izraela ujawniła się jego słaba wiara, na co wpłynęła być może nieobecność (i pewna kompromitacja) Arki Przymierza, więzionej przez Filistynów. Izraelici już nie odczuwają obecności i mocy Jahwe Zastępów, jak to było za czasów Jozuego, i dlatego chcą teraz mieć króla z krwi i kości, tak jak to jest u innych narodów.

Tak więc zwyciężyła w Izraelu tendencja monarchiczna. Czy przekreśliła ona teokrację izraelską? Nie. Jahwe zachowuje nadal swoje prawa. Król jest Jego przedstawicielem. Możemy powiedzieć, że teokracja bezpośrednia ustąpiła miejsca teokracji pośredniej. Jest znamienne, że sam Bóg wybiera osobę króla i że wybraniec zostaje królem poprzez sakralny ryt namaszczenia, który był wykonywany przez proroka w imieniu Jahwe (1 Sm 10,20 n). Nawet w wersji antymonarchicznej powiedziano w końcu, że monarchia nie sprzeciwia się woli Bożej. Samuel kieruje się raczej przeciw nadużyciom związanym z monarchią.

W tym początkowym stadium król Izraela w sposobie bycia i stylu rządzenia nie różnił się zasadniczo od sędziów. Saul nie posiadał pałacu (ani świątyni), dworu, haremu. Saul był wybrany bezpośrednio przez Boga i napełniony Duchem Jahwe (10,10). Saul jest charyzmatycznym wodzem na wzór Baraka czy Gedeona. To jest faza początkowa monarchii, która rozwinie się, umocni i przybierze sobie właściwe oblicze dopiero za czasów Dawida.

Saul jest, ogólnie biorąc, tragiczną postacią tych wydarzeń.[8] Charyzmatycznie wybrany na króla Izraela, został przez Boga odrzucony. Ten sam Samuel, który go na króla namaścił, oznajmił mu odrzucenie ze strony Boga. Można się

[8] Zob. G. HENTSCHEL, *Król Saul – tragiczna klęska czy słuszne odrzucenie*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź". Księga pamiątkowa dla O. Prof. A. Jankowskiego*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2001, s. 138-149.



zastanawiać, co legło u źródeł konfliktu między Saulem i Samuelem, który to konflikt dla charyzmatycznego króla musiał mieć skutki fatalne. Przedstawione w 1 Sm 13,5-15 i 1 Sm 15,19 fakty na pierwszy rzut oka wydają się mało istotne. W pierwszym wypadku, gdy wojsko izraelskie traciło ducha wobec nawałnicy filistyńskiej i było bliskie rozproszenia, Saul złożył w Gilgal ofiary całopalne, gdyż Samuel opóźniał swoje przybycie mimo ustalonej daty. Analogicznie jest ukazana sytuacja w wersji Siedemdziesięciu także w 1 Sm 15,12-13, gdzie przestępstwo Saula jest również przedstawione jako złożenie ofiary, podczas gdy tekst hebrajski ukazuje ten grzech jako nieposłuszeństwo, a mianowicie, niewykonanie prawa cheremu na Amalekitach (15,14 nn).

Wydaje się być poza wszelką wątpliwością, że konflikt Saula z Samuelem był zasadniczo starciem władzy świeckiej z władzą religijną w kwestii uprawnień króla w kulcie izraelskim. Konflikt ten ujawni się również w przyszłości. Trzeba jednak mieć na uwadze i to, że późniejszy autor (redaktor), który opracowywał stare materiały, a który darzył wielką sympatią następnego króla, Dawida, ukazał pierwszego króla w mniej korzystnym świetle, chociaż nie zakwestionował zasług Saula i jego rodu w zakresie militarnym. Mimo tego niechętnego nastawienia autor przekazał dawne podsumowanie rządów Saula: *„Skoro Saul rozpoczął rządy w Izraelu, walczył wokół z wszystkimi wrogami: z Moabitami, Ammonitami, Edomitami, z królem Soby i z Filistynami. W którąkolwiek stronę się zwrócił, zwyciężał, dając dowody męstwa. Zwalczył Amalekitów, wyzwalając Izraela z mocy tych, którzy go nękali"* (1 Sm 14,47 nn). W sumie Saul wykonał olbrzymią pracę w ustanowieniu trwałego i niezależnego państwa izraelskiego. „Gdy się śledzi najważniejsze etapy przebyte przez Saula, pisze SCHUNK, to jest się pod wrażeniem szerokiego spojrzenia politycznego, skuteczności i odwagi tego pierwszego izraelskiego króla".[9] Jego polityczny zamysł nie zostanie przekreślony, lecz wkrótce zostanie podjęty z pełnym skutkiem przez Dawida.

Kiedy Izrael zorganizował się jako monarchia, a więc jako państwo narodowe? Daty tego wydarzenia nie da się ustalić z całkowitą dokładnością. G. RICCIOTTI podaje rok 1040; W.F. ALBRIGHT 1020, *Biblia Jerozolimska* wyznacza tę datę na rok ok. 1030.[10]

[9] K.-D. SCHUNK, *König Saul*, s. 206.

[10] W.F. ALBRIGHT, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa: Pax 1967, s. 235; G. RICCIOTTI, *Dzieje Izraela*, Warszawa: Pax 1956, s. 273; BJ s. 1806.

## 4. USTANOWIENIE JEROZOLIMY STOLICĄ PAŃSTWA

W r. 1995, według rachuby żydowskiej był to rok 5755 od stworzenia, Izraelczycy obchodzili jubileusz trzechtysiąclecia zdobycia Jerozolimy. Dzieła tego dokonał król Dawid w 1005 r. przed Chr. (data jest oczywiście w pewnym stopniu umowna), po siedmiu latach swego panowania w Hebronie.

W Hebronie Dawid został wybrany królem nad Judą, a więc nad państwem południowym. Potem do Hebronu przybyli też „starsi Izraela" w sensie ścisłym, czyli reprezentanci pokoleń północnych, skupionych wokół Efraima, i zaproponowali mu koronę. Dawid zawarł z nimi „przymierze" i został namaszczony na króla również nad Izraelem (2 Sm 5,1-3). Przymierze zawarto „przed Jahwe", a więc najprawdopodobniej w sanktuarium Mamre.[11] Oba organizmy państwowe pielęgnowały dotychczas swoją niezależność, choć nie utworzyły dla siebie państwa narodowego, ani nie dały się scalić w jedno królestwo pod rządami Saula. Teraz osoba Dawida jest tym elementem łączącym oba organizmy. Ale Dawid zdawał sobie sprawę, że jest to więź zbyt słaba i nietrwała. Starożytny Hebron nie mógł się zacieśnieniu tej więzi przysłużyć z dwóch przynajmniej powodów. Po pierwsze, był za bardzo wysunięty na południe, a więc znajdował się za daleko dla pokoleń centralnych i północnych. Po drugie, jako ośrodek południowego zgrupowania pokoleń, nie mógł być mile widziany przez wszystkie pozostałe. W tej sytuacji Dawid podjął bardzo śmiałą decyzję zdobycia Jerozolimy, by przez ten akt uzyskać stolicę, która byłaby do przyjęcia przez oba zgrupowania pokoleń. Jednocześnie chciał wyeliminować kananejską zaporę, przedzielającą Południe od Północy Narodu Wybranego.

Deuteronomista przekazał w tej kwestii, co następuje:

*„Razem ze swoimi ludźmi król wyruszył do Jerozolimy przeciw Jebusytom, zamieszkującym tę krainę. Rzekli oni do Dawida: «Nie wejdziesz tutaj, lecz odepchną cię ślepi i kulawi». Dawid jednak zdobył twierdzę Syjon, to jest Miasto Dawidowe. Dawid w tym dniu powiedział: «Ktokolwiek pokona Jebusytów, zdobywając przejście podziemne, oraz ślepych i kulawych nienawistnych dla duszy Dawida... [ten będzie wodzem]» (...) Dawid zamieszkał w twierdzy, którą nazwał Miastem Dawidowym"* (2 Sm 5,6-9a).

Opis sprowadza się do jakiejś anegdoty z cytowanym ludowym przysłowiem. Jebusyci uważali swe miasto za niezwyciężone i twierdzili pogardliwie, że ślepi i kulawi,[12] a więc najmniej odpowiedni do akcji wojennej, wystarczyliby, aby je obronić. Rzeczywiście Jerozolima, broniona potężnymi murami i okolona głębokimi dolinami ze wszystkich stron, z wyjątkiem północnej, była bardzo trudna do zdobycia. Dawid jednak zdobył twierdzę. Zdobycie nie dokonuje się za sprawą pospolitego ruszenia, jak mogłoby to wynikać z 1 Krn 11,4, lecz przy udziale specjalnego oddziału Dawida (*„król i jego ludzie"* – w. 6). Akcja więc wygląda na prywatne przedsięwzięcie króla. Zwycięstwo stało się możliwe dzięki męstwu i genialności dowódcy Joaba (1 Krn 11,6). Prawdopodobnie Joab zdobył miasto przy pomocy podstępu, wchodząc przez szyb podziemny (hebr. *cinnor*),[13] prowadzący od źródła Gichon do wnętrza twierdzy. Wydaje się jednak, że nie obeszło się tutaj bez jakiejś współpracy ze strony mieszkańców Jerozolimy. Wskazuje się na króla-Sadoka, z którym Dawid zawarł, być może, tajne porozumienie, przyrzekając mu, w zamian za pomoc w opanowaniu miasta, dziedziczne kapłaństwo, jakim się cieszył jego poprzednik Melki-sedek. I rzeczywiście Sadok (Sedek?) pojawia się, jakby znikąd, *sine* genealogia, w Jerozolimie Dawidowej piastując godność arcykapłana obok lewickiego arcykapłana Abiatara (2 Sm 8,17).[14]

Dla dalszego statusu Jerozolimy ważne jest to, że Dawid zdobył miasto-państwo jebusyjskie z własnej inicjatywy i przy pomocy swoich najemnych żołnierzy. Dawid zdecydował się ustanowić stolicę monarchii w takim mieście, do którego ani Izrael, ani Juda nie mogły mieć najmniejszych pretensji. Nie było ono bowiem dotychczas w posiadaniu żadnego z pokoleń. Jako eksterytorialne i równocześnie leżące na pograniczu pokoleń południowych i północnych mogło znakomicie służyć za element wiążący wszystkie pokolenia. Zdobywszy miasto-państwo, Dawid stawał się jego legalnym królem i – nie włączając je do żadnej z dwóch państwowości – razem z nimi wprowadził je do swego osobistego posiadania, co wyrażać miała nowa nazwa

---

[11] Zob. N. MENDECKI, *Jak Dawid został królem*, RBL 50 (1997) s. 200-202.



[12] A.R. CERESCO, *The Identity of „the Blind and the Lame" (ʿiwwēr ûpissēah) in 2 Samuel 5,8b*, CBQ 63 (2001) s. 23-30.

[13] Termin hebr. *cinnor* najprawdopodobniej oznacza wykuty w skale szyb, studnię, który dawał dostęp z miasta do źródła Gichon. Takie objaśnienie zaproponował L.-H. VINCENT, RB 1924, s. 357-370. Inne znaczenia zob. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum* V.T., Roma 1968, s. 698. Okolica źródła Gichon była badana przez archeologów: CH. WARRENA (1867 nn), M. PARKERA (1909 nn), O. L.-H. VINCENTA (1911), K. KENYON (1961 nn). Tunel ten istnieje do dziś i razem z późniejszym kanałem Ezechiasza jest świadectwem wysokiej cywilizacji ludzi mieszkających w Palestynie przed trzema tysiącami lat. Por. K.M. KENYON, *Digging up Jerusalem*, New York – Washington 1974, s. 83-89; plansze s. 85 i 86 n.

[14] Por. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok. Gn 14 and Ps 110*, w: *Festschrift für A. Bertholet*, Tübingen 1950, s. 461-472; R. NORTH, *Stratigraphia geobiblica*, Roma ³1970, s. 182.

„Miasto Dawida". Wszystko wskazuje na to, że Dawid, zdobywając Jerozolimę, nie zniszczył miasta. Tak więc w Jerozolimie pozostali jego dotychczasowi mieszkańcy (por. 1 Krn 11,8), a Dawid sprowadził tu swoją rodzinę, urzędników i gwardię. Niebawem pobudował sobie pałac i wcielił do obwarowań niewielki obszar północnych przedmieść.

Teraz poważanie i szacunek, jakimi cieszyła się dynastia Dawidowa, wkrótce zostaną przeniesione na miasto królewskie. Dawid, uczyniwszy z Jerozolimy stolicę zjednoczonego królestwa (2 Sm 5), nadał jej rangę centralnego sanktuarium przez sprowadzenie Arki Przymierza (2 Sm 6), a następnie przez wzniesienie ołtarza w miejscu objawienia Anioła Jahwe (2 Sm 24).

Trudno przecenić znaczenie polityczne i religijne tego dzieła króla Dawida. Od Dawida do Chrystusa Jerozolima będzie przez tysiąc lat miejscem szczególnego spotkania ludu izraelskiego z Bogiem. Ale będzie też miejscem szczególnej obecności zbawczej Boga pośród Ludu Przymierza, poświadczanej nieraz niezwykłymi cudami. Przez cały ten okres będzie głównym, a od reformy króla Jozjasza jedynym, ośrodkiem kultu Izraela i szkołą teologicznego myślenia, kuźnią religii izraelskiej. Jerozolima znalazła się w samym centrum geografii świętej i historii świętej. U progu Starego Przymierza na tej górze Abraham dał Bogu wyraz największego zaufania, ofiarując na ołtarzu swego pierworodnego syna. Gdy nastała pełnia czasów, na jednym z pagórków Jerozolimy pierworodny Syn Boży złożył Bogu siebie w ofierze za zbawienie całego świata. I po zesłaniu Ducha Świętego z Jerozolimy Kościół zaczął się rozprzestrzeniać na wszystkie narody.

Izrael zetknął się po raz pierwszy z Jerozolimą w osobie patriarchy Abrahama. Po pościgu za królami Wschodu aż do okolic Damaszku, wracając do Hebronu, Abraham zatrzymał się w dolinie *Szawe* na południe od Jerozolimy. Wtedy to wyszedł naprzeciwko Patriarchy Melchizedek, kapłan i król miasta Szalem, z chlebem i winem (Rdz 14). Jemu Abraham oddał dziesięcinę z łupów i od niego odebrał błogosławieństwo. Imię tego kapłana *malkisedek* figuruje w Psalmie 110, wiersz 4. Prawdopodobnie na „wyżynie" tego miasta, na wzgórzu Moria, Abraham ofiarował swojego syna Izaaka i tu złożył Bogu ofiarę zastępczą z baranka (Rdz 22).[15]

Spotkanie Izraela z Jerozolimą, ale o charakterze wojskowym, nastąpiło za czasów Jozuego. Po pierwszych zwycięstwach Izraela w Kanaanie zawiązała się antyizraelska koalicja, na której czele stanął król Jerozolimy *Adonisedek*. Tutaj po raz pierwszy nazwa miasta występuje w formie kompletnej *Jeru-szalem* (w Rdz 14,18 jest forma skrócona Szalem). To spotkanie nie doprowadziło jednak do opanowania tej metropolii mimo zwycięstwa Jozuego nad koalicją.

[15] Zob. L.-H. VINCENT, *Abraham à Jérusalem*, RB 58 (1951) s. 360-371; T. BRZEGOWY, *„Miasto Boże" w Psalmach*, s. 59-61.



W tekstach egipskich i akadyjskich Jerozolima pojawia się ok. 2000 r. przed Chr. pod nazwą kananejską *Urusalim*. Wykopaliska odkryły ślady starożytnej fortecy kananejskiej, sięgającej trzeciego tysiąclecia przed Chr. o powierzchni ok. 4 ha, chronionej przez doliny Cedronu i Tyropeonu oraz potężne mury.[16] Musiało to być jedno z najsilniejszych centrów starożytnego Kanaanu i potrzeba było dopiero wyszukanej strategii Joaba za czasów Dawida, by je zdobyć.

Największą świętością współczesnych Żydów jest tzw. Mur Płaczu, czyli część południowa zachodniego muru okalającego Świątynię Heroda (choć Żydzi wolą widzieć tu pozostałość Świątyni Salomona). Dolne warstwy tego muru mają wyraźną konstrukcję herodiańską (bardzo charakterystyczna obróbka kamieni). Warstwy te zostały odkopane pod koniec XIX w. Natomiast w ostatnich latach archeologowie izraelscy, kopiąc tunel pod poziomem współczesnej ulicy w kierunku północnym, odkryli ów mur na całej długości (ok. 500 m). Ciekawostką jest między innymi olbrzymi wprost kamień, jaki budowniczowie Heroda włożyli w warstwę tzw. wiodącą. Ma on wymiary 3,5 m wysokości, szerokości szacowanej na 3,5 do 4,5 oraz długości 13,6 m. Jego waga jest obliczana na 570 ton. Rzymianie, którzy burzyli mury Jerozolimy, przystąpili i do tego kamienia, odłupali jego kawałek od góry, ale nie mogąc go ruszyć i zepchnąć w dół, jak to robili z innymi kamieniami, pozostawili go na miejscu.

Po stronie przeciwnej, od wschodu, jest tzw. *Pinnaculum Templi*, narożnik Świątyni, na który zaprowadził diabeł Pana Jezusa, zachęcając Go, by się rzucił w dół i pozwolił aniołom nosić się na rękach (Łk 4,9 nn). Podobnie jak w murze zachodnim i tu dolne warstwy należą do Świątyni Heroda. Można więc przypuszczać, że na te kamienie patrzyli Apostołowie przywołując uwagę Jezusa (*„Patrz, co za kamienie..."* – Mk 13,1) i tych kamieni dotykał Jezus (ścieżka z Wieczernika do Getsemani prowadziła w pobliżu tego narożnika).

[16] Najbardziej cenionymi opracowaniami Jerozolimy są: L.-H. VINCENT, A.-M. STÈVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, vol. 1-2, Paris 1955-56; L.-H. VINCENT, *Jérusalem*, w: DBSup IV kol. 879-966; J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, London: SCM Press LTD, London 1969.

## 5. PRZYMIERZE Z DOMEM DAWIDA (2 Sm 7,1-16)

### 5.1. Okoliczności wygłoszenia proroctwa

Proroctwo Natana, które gwarantuje wieczne panowanie dynastii Dawidowej, stanowi punkt kulminacyjny *Ksiąg Samuela* i kluczowy tekst dla całego mesjanizmu biblijnego.[17] Zostało ono wygłoszone w związku z Dawidowym zamiarem zbudowania Świątyni dla Jahwe.

Mieszkający od jakiegoś czasu we wspaniałym cedrowym pałacu monarcha uświadomił sobie, że nie wypada, by Arka Jahwe przebywała nadal pod skórami namiotu, jak to było w dawnych czasach wędrówki po pustyni. Zamysł swój wyjawił Dawid prorokowi Natanowi, który należał do najbardziej wpływowych i zaufanych osobistości na dworze. Prorok, kierując się osobistym uznaniem, pochwalił projekt i zachęcił króla do budowy. Jednakże Jahwe objawił się Natanowi już najbliższej nocy i polecił przekazać Dawidowi Boży punkt widzenia. Bóg nie chce od Dawida „domu cedrowego", czyli solidnej świątyni. Jako powód podany jest fakt, że Jahwe nie miał trwałej świątyni podczas wędrówki ani w epoce sędziów. Później pojawi się inne uzasadnienie tego dekretu, a mianowicie Dawid, który przelał zbyt wiele krwi, nie może budować Świątyni Pańskiej (1 Krn 22,8-10). Jednakże powód zasadniczy jest taki, że Jahwe chce zachować inicjatywę w swych relacjach z Izraelem. Dlatego On rezerwuje sobie nie tylko budowę Świątyni w czasie przez siebie ustalonym, ale również wyniesienie imienia panującego i zapewnienie trwałości dynastii Dawidowej. I rzeczywiście, cała perykopa, która jest złożona z różnych warstw, literacko wiąże się w jedną całość za pośrednictwem motywu *bajit* o podwójnym znaczeniu: „dom – świątynia" i „dom – dynastia": podczas gdy Dawid nie będzie mógł zbudować „domu" Bożego (w. 5), Jahwe zbuduje Dawidowi „dom" (w. 11), który będzie trwał na wieki. Jeszcze jeden raz Bóg potwierdza swoje panowanie łaski, które inicjatywa Dawida chciała podważyć.

[17] Por. A. ROLLA, *Antico Testamento dalle origini all'esilio*, w: MesSal II 445-449; G. BOCCALI, *I Libri di Samuele*, Roma 1975, s. 93-99; Jan ŁACH, *Dzieło Deuteronomistyczne*, w: WST 1973, s. 254-316; T. BRZEGOWY, *Prorok Natan i budowa Świątyni*, RBL 40 (1987) s. 7-19; tenże, *«Miasto Boże» w Psalmach*, s. 146-152; A. LAATO, *Second Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology*, CBQ 59 (1997) s. 244-269.



### 5.2. Egzegeza

Istota Bożej obietnicy jest zawarta w wierszach 11c-16, które przytaczamy dosłownie:

11c *„PAN ci też oznajmia: To PAN zbuduje ci dom (bajit). 12Kiedy dobiegną kresu twoje dni i spoczniesz obok twych ojców, Ja wywyższę twego potomka (zar'ăkā), który wyjdzie z twoich wnętrzności, i utrwalę jego królestwo. 13On zbuduje dom (bajit) Memu Imieniu, a Ja utrwalę tron (kissē') jego królestwa na wieki ('ad 'ôlām). 14Ja będę mu ojcem (l'ab), a on będzie Mi synem (l'ben). Jeśli zgrzeszy, będę go karał rózgą i ciosami synów ludzkich. 15Lecz nie cofnę od niego mojej miłości (chesed), jak ją cofnąłem od Saula, którego odsunąłem od mojego oblicza. 16Przede mną dom twój (bêt'kā) i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Tron twój (kis'ăkā) będzie niewzruszony na wieki ('ad 'ôlām)"* (tłum. TB).

Myśl proroctwa zawarta jest w pewnych słowach-kluczach, które za czasów Dawida posiadały inne znaczenie niż dzisiaj.

1. Pierwszym takim słowem kluczem jest „dom" (*bajit*). W Biblii „dom" to nie tylko miejsce zamieszkania, ale także przenośnie rodzina, tj. rodzice, synowie i słudzy: *„Ponieważ położne bały się Boga, On zbudował im dom"* (czyli zbudował im rodziny, dał im liczne dzieci) – Wj 1,21; por. Rdz 7,1; 12,17; 35,11-12. Czasem słowo może oznaczać rodzinę w sensie szerszym jako szczep, pokolenie, naród. Tak Biblia mówi o „domu Izraela", o „domu Judy", a teksty asyryjskie nazywają Królestwo Izraela mianem *„Bit Humri"*, czyli Dom Omriego.[18] W szczególny sposób termin ten określa potomstwo jakiegoś króla, a więc dynastię (por. 1 Krl 11,38; 12,16; 13,2).[19]

Natan posługuje się w ww. 5-11 grą wokół wyrazu *bajit*. Ma on tu trzy znaczenia: pałac królewski, świątynia dla PANA, potomstwo dla króla. Myśl zasadnicza wypowiedzi, jaką Bóg kieruje do Dawida, jest taka: *To nie ty zbudujesz mi świątynię* (w. 5), *lecz Ja zbuduję tobie dynastię* (w. 11). Konsekwentnie więc słowa Natana wyrażają myśl, że Bóg zapewni Dawidowi dynastię, która będzie królować długo i niewzruszenie.

2. Znaczenie terminu „dom" jest w naszym tekście uściślone przez inny termin „nasienie" (hebr. *zerā*). Termin *zerā'* oznacza w ST w sensie dosłownym nasienie roślin, a w sensie metaforycznym potomstwo zarówno zbiorowe, jak i jednostkowe (zob. Rdz 3,15; 12,7; 13,15). W sensie bardziej specjal-

[18] ANET 284.

[19] Zob. J.M. FENASSE, M.F. LACAN, *Dom*, w: STB s. 211-214.

nym *zerā'* oznacza familię (Ezd 2,59) i w szczególności dynastię królewską (2 Krl 11,1; por. asyr. *zer šarri*, tzn. potomstwo królewskie). Przy czym warto zauważyć, że termin ten prawie zawsze oznacza potomstwo męskie. Dlatego też obietnica Boża uczyniona Dawidowi, że *„z jego wnętrzności wyjdzie potomstwo"*, odnosi się pierwszorzędnie do jego bezpośredniego następcy, Salomona; jednakże związek, jaki występuje między „nasieniem" i „domem", każe widzieć w owym „nasieniu" nie tylko budowniczego Świątyni, ale też całą przyszłą dynastię. Potwierdzeniem tego zbiorowego sensu jest takie jego zrozumienie przez Dawida, który dziękuje Bogu za to, że zapewnił jego potomstwu trwałe panowanie (2 Sm 7,19).

3. Wzajemna relacja, przy pomocy której Bóg wiąże się z dynastią Dawidową, określona jest za pomocą wyrażenia: *„Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem"* (w. 14a). Pogląd, że król jest synem naturalnym Boga, był tak powszechny w starożytnym świecie egipskim, greckim i rzymskim, że uczeni szkoły anglo-skandynawskiej przypisali takie same idee Izraelowi. Jednakże izraelskie pojęcie transcendencji Boga i ustawiczna walka proroków przeciw wszelkiej domieszce synkretyzmu, każą wykluczyć w Izraelu ideę synostwa Bożego w sensie fizycznym i naturalnym. Tutaj może wchodzić w grę jedynie synostwo w sensie metaforycznym: Bóg uważa potomków Dawida za swoich synów, traktuje ich jakby byli Jego synami. Zastosowany w tekście sposób mówienia *(„ja będę mu za ojca", „a on będzie mi za syna", ʾāb – bēn)* wskazuje raczej na przybranie za syna potomka (potomstwa) Dawidowego.

To Boże ojcostwo ma w Izraelu długą historię: objawiło się ono już wtedy, kiedy Bóg wybrał swój lud, kształcił go i troskliwie prowadził (Pwt 32,6; Iz 43,6; 63,16; Oz 11,3 n. 8 n; Jr 3,19 etc.). Sam Dawid dał wyraz tej wierze, kiedy swojemu pierworodnemu nadał imię *„Abszālôm"* (tzn. „mój ojciec [Bóg] jest pokojem"). Jednakże w stosunku do królów z dynastii Dawidowej to ojcostwo jest bardziej szczególne aniżeli w przypadku jakiegokolwiek Izraelity. Psalmy mesjańskie królewskie mówią o „zrodzeniu króla" jako fundamencie tego synostwa (Ps 2,7; 110,3). Przez sakralne namaszczenie król stawał się synem przybranym Jahwe, osobą świętą i nietykalną, uzdolnioną do pewnych świętych czynności, jak wymierzanie sprawiedliwości, prowadzenie wojny świętej, osobą uprawnioną do nadzoru nad kultem, a nawet do składania w wyjątkowych okolicznościach ofiar.

4. Bóg nie przestaje jednak być ojcem wymagającym w dziedzinie moralnej i religijnej. I jeśli panujący z rodu Dawida zawinią, Bóg nie omieszka ich *„ukarać jak ojciec karci swoich synów"*, tzn. tak, jak karci innych ludzi (w. 14b). W tych słowach Bóg zapowiada królom Dawidowym takie samo



traktowanie jak w odniesieniu do ludu wybranego: ukarze ich, kiedy zgrzeszą, ale na mocy przymierza nie odrzuci ich, jak odrzucił dynastię Saula. Dlatego też dynastia Dawidowa będzie trwać „na wieki". Użyty tutaj termin *ʿôlām* nie oznacza, jak u nas spadkobierców myśli greckiej, wieczności w sensie ścisłym, która wyklucza czas. Etymologicznie ʿôlām oznacza „to, co jest zakryte", a w odniesieniu do czasu, daleki czas przeszły czy przyszły, bez określania terminów. Tylko Bóg obejmuje te dwa krańcowe punkty przeszłości i przyszłości i panuje od *ʿôlām* do *ʿôlām* (Ps 90,2). Ten termin, zresztą przejęty najprawdopodobniej od stylu dworskiego starożytnego Wschodu, powraca wiele razy w końcowej modlitwie Dawida, w której król dziękuje Bogu za to, że *„dom jego sługi będzie trwał na wieki"* (w. 29). Jest więc jasne, że proroctwo nie odnosi się tylko do bezpośredniego następcy Salomona, ale do całej dynastii Dawidowej, z Mesjaszem włącznie. Jest znamienne, że Micheasz w swym proroctwie mesjańskim (5,1-4) mówi o odwiecznym pochodzeniu Mesjasza z rodu Dawida *(mimê ʿôlām)*.

## 5.3. Mesjanizm proroctwa Natana

Proroctwo Natana stanowi punkt wyjścia dla tej teologii, której punktem końcowym jest nowotestamentalny tytuł Jezusa „Syn Dawida". Proroctwo to uzyskało w następnych wypowiedziach ST bogatą reinterpretację i na nim opiera się wiele mesjańskich wypowiedzi NT.[20]

Ilustracją takiej reinterpretacji w obrębie Biblii jest m.in. wersja kronikarska obietnicy Natanowej (1 Krn 17,7-14). Kronikarz skoncentrował wypowiedź na bezpośrednim następcy Dawida, Salomonie. Ponadto wyeliminował z wyroczni groźbę kary za ewentualne grzechy Dawidydów. W końcu werset 2 Sm 7,16, w którym było powiedziane: *„Zapewnię też twemu rodowi i twemu królestwu trwanie na wieki"*, zastąpił słowami: *„Osadzę go w moim domu i w moim królestwie na wieki"* (w. 14). Kronikarz wymodelował Salomona na idealnego panującego, doskonałe wcielenie idei teokratycznej i mesjańskiej. Przez te modyfikacje „dom Dawida" stał się „domem Boga", a „królestwo Dawida" – „królestwem Boga". Tak więc między Bogiem i dynastią Dawida ma miejsce nie tylko związek przymierza, ale jakaś daleko posunięta identyczność. Ta znacznie przetworzona wersja jest owocem relektury, jakiej podlegało w historii Izraela fundamentalne proroctwo mesjanizmu dynastycznego.

---

[20] Zob. Jan ŁACH, *Jezus Syn Dawida*, Warszawa 1973.

Mesjanizm słów Natana jest jeszcze, jeżeli możemy tak powiedzieć, ukryty; jest to zalążek, który rozwinie się w przyszłości. Słowa Natana nie zawierają ani tytułu „Mesjasz", ani terminu „Przymierze", lecz mówią o wielkim Imieniu dla Dawida, dalej o sławnym „domu" przed obliczem Jahwe, o pokoju i bezpieczeństwie dla Izraela, o Potomku, który będzie dla Jahwe synem i dla którego Bóg będzie Ojcem, o ustaleniu królestwa, które trwać będzie na wieki, o wiecznej miłości *(chesed)* Boga w stosunku do tego Potomka.

Wszystkie te elementy, podjęte później w modlitwie Dawida (2 Sm 7,18-29), są elementami, które pojawiają się zawsze w kontekście zawierania przymierza Boga czy to z Abrahamem, czy to z Izraelem pod Synajem, czy wreszcie z narodem mesjańskim.

U podstaw każdego z tych przymierzy znajduje się Boża miłość *chesed*. Termin *chesed* zawiera bogactwo znaczeń: dobroć, życzliwość, łaska, miłość, miłosierdzie, wierność. Pojęcie to jest bardzo bliskie pojęciu przymierza i często występuje jako jego synonim.

Bezpośrednim skutkiem przymierza jest pokrewieństwo pomiędzy stronami przymierza na wzór ojca i syna, oblubieńca i oblubienicy. Deklaracja *„Ja będę mu Ojcem, a on będzie mi synem"* (7,14) – jest odpowiednikiem tradycyjnej formuły przymierza: *„Ja będę im Bogiem, a oni będą mi ludem"* (Wj 19,5-6; Jr 24,7; 31,33; Ez 36,28).[21]

Jako przymierze zinterpretował Boże obietnice sam Dawid w swoich tzw. ostatnich słowach: *„Albowiem przymierze wieczne zawarł ze mną, we wszystkim ustalone i zabezpieczone"* (2 Sm 23,5). Tak ta obietnica będzie rozumiana w Psalmach (Ps 89,4-5.20-38; 132,10-12.17). Synostwo Boże króla, potomka Dawidowego, będzie treścią Psalmów 2 i 110.

Różnica między zawieranymi poprzednio przymierzami a obecnym polega głównie na tym, że przymierze szło zawsze w parze z rytem ofiarnym (por. Rdz 15,9-18; Wj 24,4-8), obecne zaś jest zasadniczo obietnicą Bożą wygłoszoną przez proroka. W wypowiedzi Natana zawiera się istota przymierza nakierowanego na daleką przyszłość, które jednak w sposób naturalny jest kontynuacją poprzednich przymierzy i obietnic. Punkt docelowy, sposób realizacji nie są jasno wyrażone w obietnicy; można tylko wybiegać ku nim intuicją. Późniejsi prorocy będą dorzucać coraz to nowe szczegóły.

Czy można coś powiedzieć na temat autentyczności tego proroctwa, tzn. zapytać czy zostało ono wypowiedziane w czasach i w obecności Dawida.

[21] Por. R. RENDTORFF, *Die „Bundesformel": Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (SBS 160), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995.



Odpowiedź jest twierdząca. Albowiem gdyby proroctwo pochodziło z późniejszej, choćby o parę wieków, epoki, lub z czasów po okresie niewoli, gdy już mesjanizm „Dawidowy" był rozwinięty, to musielibyśmy je uznać za uwstecznienie albo wprost za tekst antymesjański. Domniemany późniejszy autor nie mógł nie znać proroctw z VIII-VI w. o Mesjaszu z rodu Dawida. Redagując więc wtedy tekst tak elementarny i ubogi, zanegowałby nie wprost to wszystko, co inni prorocy o Mesjaszu już powiedzieli.

Dzięki proroctwu Natana Dawid stał się kluczową postacią w rozwoju myśli mesjańskiej ST. Obietnice mesjańskie Pięcioksięgu należy czytać w świetle przymierza Boga z rodem Dawida. Dzisiejsza krytyka literacka przypisuje owe obietnice mesjańskie tradycji Jahwistycznej (J). Otóż wydaje się, że jednym z głównych zamierzeń Jahwisty, żyjącego gdzieś w czasach Salomona lub nieco później, było „wylegitymowanie" dynastii Dawidowej danymi teologicznymi. Jahwista skoncentrował cały materiał historyczny wokół czterech obietnic, uczynionych z myślą o Dawidzie i jego królestwie, a są nimi: Protoewangelia (Rdz 3,15), obietnica Abrahama (Rdz 12,7), błogosławieństwo nad Judą (Rdz 49,10) i wyrocznia Balaama (Lb 24,17). Znamienna jest progresywność owych obietnic przy zachowaniu tej samej linii: na samym początku adresatem obietnicy jest „nasienie niewiasty" (Rdz 3,15), następnie wskazana jest uprzywilejowana rasa Sema (Rdz 9,26), potem zostaje wybrany jeden naród Abrahama (12,2-3), dalej jedno pokolenie Judy (49,8-12). Teraz zostaje wskazana rodzina z tego właśnie pokolenia. Tak więc *„zerā'* niewiasty" zostaje zacieśnione do *„zerā'* Abrahama" i w proroctwie Natana do *„zerā'* Dawida".

W tym pochodzie obietnic mesjańskich dorzuca swój maleńki przyczynek *Księga Rut*: przez genealogię 4,18-22 połączyła ona ostatnie ogniwo mesjańskiej genealogii *Księgi Rodzaju* (Faresa = Peresa, syna Judy, Rdz 46,12) z Jessem, ojcem Dawida.

Późniejsi prorocy traktują zawsze przymierze z Dawidem jako fakt niepodważalny. W najciemniejszych momentach historii Izraela wybiegają oni w przyszłość ku *„Różdżce Dawida"* jako ku najdoskonalszemu wcieleniu starodawnego króla. Wystarczy posłuchać Amosa (9,11), Ozeasza (14,2-9), Izajasza (7,13-15; 9,1-6; 11,1-9), Micheasza (5,1-4) w wieku VIII; w czasach niewoli (koniec VII i pierwsza połowa VI w. przed Chr.) dwaj wielcy prorocy, Jeremiasz i Ezechiel, zwiastują odnowę i wiążą ją z obietnicą „Nowego Dawida" (Jr 23,5-6; 30,9; Ez 34,23-24); wreszcie po okresie niewoli ożywione nadzieje mesjańskie znów koncentrują się na Potomku Dawida (Zch 6,12-13; 9,9-10; 11,7; 12,6; Ps 89 i 132).

Nowy Testament nie tylko podejmuje teologię „Potomka Dawidowego", ale też dokonuje jej ostatecznego i definitywnego uszczegółowienia: „nasieniem", do którego została skierowana obietnica, jest Mesjasz Jezus (Ga 3,19), Syn Dawida, Syn Abrahama, który jest zarazem Synem Bożym (por. Łk 3,23-28).

Tak więc Dawid stał się dzięki owemu wybrańtwu i przymierzu człowiekiem-prorokiem, który ma Boga po swojej prawicy i który tego Boga przedstawia Izraelowi jako Zbawiciela za pośrednictwem swojego Potomka: *„Syn Najwyższego"* będzie *„Synem Dawida"* (Łk 1,32).

# V

# KSIĘGI 1-2 KRÓLEWSKIE

## 1. Treść

*Księgi Królewskie* zawierają historię królów Judy i Izraela od śmierci Dawida aż do uprowadzenia do Babilonii w r. 586 przed Chr. Opracowanie dzieli się najwyraźniej na trzy części: opowiadanie o królestwie zjednoczonym (I), o dwóch królestwach rozdzielonych (II) i o jednym królestwie Judy (III).

*Część I. Historia Salomona (1 Krl 1 – 11)*

A. Ostatnie lata panowania Dawida: jego starość (1 Krl 1,1-4), intrygi Adoniasza zmierzające do zdobycia tronu po Dawidzie (1,5-10); dzięki zabiegom Batszeby i Natana Salomon zostaje przez Dawida ogłoszony i ustanowiony następcą tronu (1,11-53); ostatnie instrukcje Dawida dla Salomona i śmierć Dawida (2,1-11).

B. Pierwsze lata panowania Salomona: drastyczne posunięcia wobec przeciwników politycznych (1 Krl 2,12-46); monarcha poślubia córkę faraona egipskiego (3,1), okazuje szczerą pobożność (3,2-3), a Bóg obdarowuje go podczas nocnej wizji w sanktuarium Gibeonu mądrością potrzebną do rządzenia Narodem Wybranym (3,4-15); owa mądrość daje się szybko poznać przez „Salomonowe" rozstrzygnięcie sporu między dwiema nierządnicami (3,16-28); lista wysokich urzędników i prefektów dwunastu prowincji (4,1-19); potęga i bogactwa króla oraz jego mądrość i sława (5,1-14).

C. Budowa Świątyni i pałacu: przygotowania (1 Krl 5,15-32); budowa Świątyni (1 Krl 6) i pałacu (7,1-12); urządzenie Świątyni i poświęcenie z przeniesieniem Arki (7,13 – 8,11); mowa inauguracyjna Salomona (8,12-21), jego publiczna modlitwa (8,22-53) i błogosławieństwo ludu (8,54-61); dedykacja Świątyni (8,62-66); przestroga z nieba, wydatki, budowy w terenie (9,1-19).

D. Szczyt i zmierzch królestwa Salomona: prace publiczne i inicjatywy handlowe (1 Krl 9,20-28), wizyta królowej Saby w Jerozolimie (10,1-13), bo-

gactwo króla i splendor pałacu (10,14-29); zgubny wpływ żon cudzoziemskich na Salomona (11,1-13), wrogowie zewnętrzni (11,14-25), wróg wewnętrzny – Jeroboam (11,26-40), śmierć Salomona po 40 latach panowania (11,41-43).

*Cz. II. Historia dwóch Królestw (1 Krl 12 – 2 Krl 17)*

A. Rozdarcie polityczne i religijne (1 Krl 12,1-24). Po śmierci Salomona 10 pokoleń izraelskich organizuje się jako niezależne królestwo pod rządami Jeroboama I tak, że pod panowaniem potomka Dawida, Roboama, zostaje tylko jedno pokolenie Judy (i Beniamina?). Podział polityczny pociąga za sobą szybko schizmę religijną i zerwanie z Jerozolimą; dla jej zastąpienia Jeroboam eryguje dwa sanktuaria na krańcach swego królestwa: Betel i Dan.

B. Historia dwóch królestw (1 Krl 12,25 – 16,34). Autor traktuje tę historię w sposób schematyczny, przechodząc od opisu króla Judy do panującego równocześnie króla czy królów w Izraelu.

C. Historie proroków Eliasza i Elizeusza (1 Krl 17 – 2 Krl 13). Odstępując od schematycznego opisu części poprzedniej, autor przytacza obszerne historie o życiu i działalności proroka Eliasza z Tiszbe i wojny króla izraelskiego Achaba toczone przeciw Aramejczykom.

Poczynając od 2 Krl 2 autor zamieszcza historie związane z Elizeuszem, opowiadające szczegółowo o jego cudach, interwencjach na polu politycznym, o jego roli w zamachu stanu Jehu.

D. Dalszy ciąg historii dwóch królestw (2 Krl 14 – 17). Po krótkich informacjach o królach Judy i Izraela następuje opis zdobycia Samarii przez Asyryjczyków. Ta klęska narodowa daje autorowi okazję do wypowiedzenia swoich refleksji nad odstępstwami religijnymi i moralnymi Izraela.

*Cz. III. Historia Judy od upadku Samarii do wygnania (2 Krl 18 - 25)*

W tej części autor z wielkim upodobaniem zatrzymuje się na postaci króla judzkiego Ezechiasza (2 Krl 18 – 20). Powodem takiego potraktowania jest nienaganne życie religijne Ezechiasza i jego bliskie stosunki z prorokiem Izajaszem. Po Ezechiaszu rządzą w Judzie dwaj bezbożni królowie, Manasses i Amon, którzy popierają kulty bałwochwalcze w swoim królestwie. Manasses posunął się aż do złożenia w ofierze bożkowi Molochowi swojego syna (2 Krl 21,6; podobnie uczynił inny król judzki, Achaz – 2 Krl 16,3). Kult bałwochwalczy zostaje wyeliminowany z Jerozolimy przez pobożnego króla Jozjasza, który wprowadza w życie wymogi księgi znalezionej w trakcie renowacji Świątyni (22,1 – 23,30). Pobożnemu królowi udaje się rozszerzyć reformę również poza granice państwa judzkiego. Ale upadek królestwa



szybko się zbliża. W 609 r. młody król reformator znajduje śmierć w dolinie Jizreel w bitwie z wojskiem faraona Neko. Następca Jozjasza, Jehoachaz, zostaje zdetronizowany przez Neko po zaledwie trzech miesiącach rządów i uprowadzony do Egiptu. Teraz Jerozolimie zagraża inna świeżo odrodzona potęga, państwo neobabilońskie. W roku 598 Nabuchodonozor oblega Jerozolimę i w następnym roku ją zdobywa. Król Jehojakin i spora liczba arystokracji, wśród niej prorok Ezechiel, zostają uprowadzeni do Babilonu. W jakieś 10 lat później Nabuchodonozor wyprawia się ponownie przeciw Jerozolimie, a zdobytą burzy i wydaje na pastwę ognia. Spalona też zostaje Świątynia (sierpień 586). Świadkiem tych wydarzeń jest prorok Jeremiasz. Wielka liczba obywateli judzkich zostaje deportowana do Babilonii. Księga kończy się epizodem zamordowania w Mispa babilońskiego namiestnika Judei, Godoliasza, oraz wzmianką o ułaskawieniu w niewoli babilońskiej króla Jehojakina.

## 2. SCHEMAT LITERACKI I ŹRÓDŁA

*Księgi Królewskie* są dziełem jednolitym tak pod względem teologicznym, jak i literackim. Pod względem formy literackiej obserwujemy tu zadziwiający schematyzm w przedstawieniu poszczególnych królów, czy to judzkich, czy samaryjskich. Schemat ten najbardziej widoczny jest w obramowaniach historii poszczególnych królów. Weźmy dla przykładu opis rządów Baszy w Izraelu, 1 Krl 15,33 – 16,6:

*„W trzecim roku Asy, króla Judy, został królem nad Izraelem w Tirsie syn Achiasza, Basza, na dwadzieścia cztery lata. Czynił on to, co złe w oczach Jahwe, gdyż szedł drogą Jeroboama w jego grzechu, do którego ten doprowadził Izraela".*

Tu następuje opis jedynego epizodu z życia króla, a zakończenie opisu stanowi formuła:

*„A czyż pozostałe dzieje Baszy i to, co uczynił, oraz jego dzielność nie są opisane w Księdze kronik królów Izraela? Potem Basza spoczął przy swoich przodkach i został pochowany w Tirsie, a jego syn, Ela, został w jego miejsce królem".*

Schemat ten wygląda więc następująco:

A. *Prooemium* (brakuje go dla Salomona, Jeroboama I i Jehu, gdyż ich dojście do władzy opisane jest bardziej szczegółowo):

a) synchronizm;

b) długość i miejsce panowania;

c) ocena króla według jego postawy wobec kultu;

d) wiek w chwili wstąpienia na tron oraz imię matki (tylko dla królów Judy).

B. *Opis jakiegoś epizodu z życia króla.*

C. *Kolofon* (opuszczony w przypadku Ochozjasza i czterech innych królów):

a) źródło dalszych informacji;

b) śmierć i miejsce pogrzebania;

c) następca.

Przy redakcji dzieła Deuteronomista posłużył się wielu źródłami. Wyraźnie wymieniane są trzy: Księga dziejów Salomona (1 Krl 11,41) *Księga kronik królów Izraela* (1 Krl 14,19 etc.) i Księga kronik królów Judy (1 Krl 14,29 etc.). Jest jednak jasne, że autor wykorzystał wiele innych dokumentów pochodzenia dworskiego, skąd zaczerpnął epizody uwypuklające poszczególne osobistości, opisy zwycięstw i pochwały pod adresem wodzów. Inne źródła wykazują duże zainteresowanie świątynią, kultem, kapłanami. Bardzo często dochodzą do głosu również źródła prorockie, jak np. historie Eliasza czy Elizeusza.

Deuteronomista, redagując swoje dzieło według założeń teologicznych, pominął zupełnie sytuację społeczną, ekonomiczną w obu królestwach w epoce, o której dzieło traktuje. Jego najwięcej interesują królowie i to zarówno najpobożniejsi, jak i najbardziej bezbożni. Autor chce pokazać, jak pod wpływem tych bezbożnych królów Izrael odstępował od Jahwe i jak pod wpływem nawoływania prorockiego naród nawracał się do Boga.

## 3. CHRONOLOGIA EPOKI MONARCHII IZRAELSKIEJ

Chronologia epoki królów, jak zresztą całego Starego Testamentu, należy do najbardziej skomplikowanych problemów, na jakie natrafia egzegeza biblijna.[1] Chodzi zasadniczo o to, aby wydarzenia opowiedziane czy wspomniane w Starym Testamencie ułożyć we właściwej kolejności i rozmieścić w czasie szerszej historii starożytnego Bliskiego Wschodu. Nawet nie-

[1] Zob. J. HOMERSKI, F. GRYGLEWICZ, *Chronologia biblijna*, EK III kol. 286-290; J. JELITO, *Historia czasów Starego Testamentu* (PŚST 3), Poznań 1961, s. 28 nn; J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary* (The Old Testament Library), London 1970, s. 58 n, tablica królów z datami i koregencjami na s. 75; R. NORTH, *Reges* (Introducciones speciales in V.T. libros 3), Roma: PIB 1971, s. 77 nn; *La Bible de Jérusalem, éd. entièrement revue*, Paris 1973: szczegółowa tablica chronologiczna s. 1805-1827; C. SCHEDL, *Historia Starego Testamentu*, t. 3, s. 23-30.



wprawny czytelnik z łatwością zauważa, że autor *Ksiąg Królewskich* stosuje jakiś system chronologiczny, czego świadectwem są synchronizmy między królestwami Judy i Izraela. Ponadto autor nierzadko wspomina o wydarzeniach z historii światowej, wymieniając po imieniu jej wielkich aktorów, jak Meszę, Ben Hadada, Chazaela, Tiglat-Pilesera, Salmanassara, Sennacheryba i Nabuchodonozora. Niemniej trudności są ogromne.[2] Ale mimo tych trudności przy analizie dzieła, które tradycyjnie określa się jako historyczne, jak to jest w przypadku *Ksiąg Królewskich*, kwestie chronologiczne są ważne. Dzisiejszy badacz musi jednak wystrzegać się, by nie przykładać do chronologii autora starożytnego aktualnych kryteriów i wymagań. Po pierwsze, musi pamiętać, że choć autor natchniony chciał pisać historię swego narodu, to jednak ta historia pozostaje w służbie zamierzenia religijnego. Na pewno zamierzeniem autora *Ksiąg Królewskich* nie było opisywanie polityki międzynarodowej i ukazywanie dziejów Izraela jako wypadkowej owej polityki. Nasz autor czyni odniesienia do sytuacji politycznej i wydarzeń międzynarodowych jedynie wtedy, kiedy się one zazębiają z losami Izraela. Dzieje Tyru, Syrii, Moabu, Ammonu czy Filistei nie stanowią ramy, w której by nasz autor widział historię Izraela i Judy. Kraje te są wspominane tylko o tyle, o ile dotykają tej historii. Dla naszego autora nie istnieje pojęcie międzynarodowego kontekstu, w którym by należało widzieć dzieje swojego narodu.[3] W swoich odniesieniach do wydarzeń pozaizraelskich autor nie trzyma się jakichś rygorów i pozwala sobie na opuszczenia, z naszego punktu widzenia niedopuszczalne. Takim opuszczeniem jest choćby pominięcie milczeniem bitwy pod Karkar (853 przed Chr.), która miała kolosalne znaczenie dla Palestyny IX wieku. Autor to pominął, choć wiedział o udziale Achaba w tej bitwie. I tylko z asyryjskch źródeł dowiadujemy się o poddaniu się króla Jehu i uzależnieniu państwa izraelskiego od Asyrii w r. 841.

Równie ważne jest uświadomienie sobie, że starożytny autor inaczej pojmował czas niż dzisiejszy człowiek, przyzwyczajony do elektronicznego mierzenia ułamków sekundy.[4] Całkiem obce mu były dzisiejsze szczegółowe

[2] Widział je już sam książę egzegetów, św. Hieronim, kiedy pisał: *„Czytając wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu, znajdziesz tak wielki rozdźwięk co do lat oraz taką rozbieżność między Judą i Izraelem co do lat panowań królów obu tych państw [i pojmiesz], że oddawanie się tego rodzaju zadaniom jest dobre nie tyle dla człowieka żądnego wiedzy, ile mającego dużo czasu"* (*Ad Vitalem*, ep. 72, 5. PL 22, 676).

[3] T.R. HOBBS, *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13), Waco, Texas: Word Books Publisher 1985, s. X n.

[4] Zob. A. JANKOWSKI, *Biblijna koncepcja czasu*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków

rozkłady zajęć rozpisywane na godziny i minuty. Dla niego najmniejszą jednostką czasu był dzień. I nie była to doba złożona z 24 godzin, lecz ta porcja czasu, która dzięki światłu słonecznemu nadawała się do składania ofiar, do pracy, jedzenia, podróżowania i innych codziennych czynności. Mówiąc o jakimś wydarzeniu, autor bardziej skupia się na tym, co się wydarzyło, i na scharakteryzowaniu tego wydarzenia, aniżeli na szczegółowym umieszczeniu tego w ramie czasowej. Tak więc autor zaznacza, że reforma Jozjasza rozpoczęła się w określonym czasie panowania króla, ale wcale się nie troszczy o określenie jej trwania. Co więcej, ważne wydarzenia historyczne, jak zbuntowanie się Edomu przeciw panowaniu judzkiemu (2 Krl 8,20), najazd Tiglat-Pilesera (2 Krl 15,29), egipska wyprawa brzegiem morskim za czasów Jozjasza (2 Krl 23,29) czy babiloński napad na Judę (2 Krl 24,1) są wprowadzane za pomocą bardzo ogólnej formuły czasowej: *„Za jego dni..."*. Dla naszego autora jest zasadnicze, że dane wydarzenie miało miejsce za panowania tego a tego króla, wtedy nastąpiła inwazja, utrata terytorium, a więc sąd. Aby zwrócić na to uwagę czytelnika, autor zadowala się ogólnymi wskazaniami czasowymi. Poczynione przy tych okazjach synchronizmy z historią światową są dla dzisiejszego badacza cennymi danymi do badań.

W historycznych księgach biblijnych trzeba ponadto rozróżnić chronologię historii świętej i historyczno-naukową chronologię świecką. O chronologii świeckiej możemy mówić po raz pierwszy dopiero po podziale królestwa izraelskiego, dla którego to okresu autorzy *Ksiąg Królów* i *Kronik* rozkładają poszczególne wydarzenia w latach panowania królów, synchronizując to panowanie z królem panującym w sąsiednim, bratnim państwie. Ale autorzy święci zechcieli ująć w liczby także lata poprzedzające podział królestwa. Ponieważ jednak dla tego okresu nie posiadali dokładnych danych historii świeckiej, opracowali swoistą chronologię historii świętej, ujmując jej wielkie odcinki jako kompletne jednostki, jako pewnego rodzaju „lata wiekowe" w planach Bożych.

Jako punkt kulminacyjny i przełomowy dla tej historii świętej uznano budowę Świątyni. Autor z wielką starannością zaznacza to wydarzenie: *„W roku 480 od wyjścia Izraelitów z ziemi egipskiej, w miesiącu ziw, to jest drugim, w czwartym roku panowania Salomona nad Izraelem, rozpoczął on budowę domu Jahwe"* (1 Krl 6,1). W ten sposób budowa Świątyni jest powiązana z wyjściem z Egiptu i zbudowaniem Przybytku na pustyni. Jak to już widać w historii Patriarchów, 480 jest liczbą symboliczną służącą do określenia

2001, s. 21-34.



„roku kosmicznego", powstałą przez pomnożenie 40 lat przez 12 pokoleń. Tak więc od powołania Abrahama do wydarzeń na Synaju i od Synaju do zbudowania pierwszej Świątyni upłynęło za każdym razem 480 lat. Rachuba ta nie odzwierciedla oczywiście chronologii świeckiej, albowiem autorowi chodzi tu jedynie o ujęcie całości dziejów i o uwypuklenie punktów kulminacyjnych. Czytając historie poszczególnych postaci w tym właśnie okresie, z łatwością zauważymy, że liczba 40 lat jest uprzywilejowana. Tak więc Heli pełnił urząd sędziego przez 40 lat (1 Sm 4,18), Samuel był sędzią w Izraelu przez 40 lat, lecz powiedziano też, że „sędziował całe życie" (1 Sm 7,15). Saul panował 40 lat, jak mówią Dz 13,21 (trudny i najprawdopodobniej zepsuty tekst 1 Sm 13,1, według którego Saul miałby panować tylko dwa lata, nie przedstawia żadnej wartości w tej kwestii). Dawid panuje również 40 lat (1 Krl 2,11) i wreszcie Salomon też 40 lat (1 Krl 11,42).

Można śmiało wnioskować, że nie jest to faktyczna liczba lat panowania. Okrągła liczba 40 wyraża tu dojrzały wiek męski zawarty między dzieciństwem i starością, określa czas jednego ludzkiego pokolenia (jak czas wędrówki po Synaju). W ten sposób autor wyraził tylko następstwo pokoleń Helego, Samuela, Saula, Dawida i Salomona. Ta właśnie liczba-pokolenie leży u podstaw „roku wiekowego" 480 i dlatego z całą pewnością nie może ona stanowić podstawy do obliczania chronologii świeckiej okresu początkowej monarchii i tym bardziej do ustalenia daty wyjścia z Egiptu.[5]

Dla ludzi XX wieku taka rachuba czasu wydaje się dość dziwna i często jesteśmy skłonni lekceważyć taką chronologię, uważając ją tylko za owoc zamiłowania starożytnych do kombinacji liczbowych, do rozwijania symbolicznej wartości liczb. Jednak zawiera się tu coś o wiele głębszego, a mianowicie dynamiczna koncepcja historii. Docenimy bardziej ten wysiłek historyka biblijnego, kiedy zestawimy go z poglądami na historię starożytnych Babilończyków czy Egipcjan. Dla tych sąsiadów Izraela historia była czymś poruszającym się jakby w miejscu przez ponawianie w nieskończoność zamkniętych cykli. Idea jakiejś entelechii, na mocy której historia zmierzałaby do wyznaczonego celu, była im zupełnie obca. Starożytne mity o bogach umierających i ożywających są odzwierciedleniem odwiecznego powracania

[5] Biorąc za datę wstąpienia Salomona na tron 960 r. przed Chr., dawniejsi historycy otrzymywali datę 1440 r. przed Chr. jako czas wyjścia Izraela z Egiptu. Tymczasem data tego wyjścia jest ustalona z dość dużą dokładnością na połowę XIII w. Zauważmy jeszcze i to, że Septuaginta (LXX) podaje zamiast masoreckiej liczby 480 liczbę lat 440. Liczba ta prawdopodobnie przedstawia sumę jedenastu pokoleń (każde po 40 lat), jakie dzielą Aarona i Sadoka, arcykapłanów w 1 Krn 5,29-34. Por. J. GRAY, *I & II Kings*, s. 159 n.

czasu. W tym środowisku biblijna chronologia ujawnia się jako pierwsza próba syntezy historycznej, ale ujętej w sensie dynamicznym. Świat cały porusza się, czy raczej jest poruszany przez Boga, ku jakiemuś kresowi, wypełnieniu, którym jest nie co innego jak zbawienie świata. Ponieważ tylko Izrael posiadł z objawienia Bożego ideę przyszłego zbawienia świata, tylko na terenie izraelskiej religii mogła się zrodzić rachuba czasu oparta na cyklu „lat zbawienia". Tak więc odczytujemy owe symboliczne liczby z perspektywy teologii historii, a przez to ujmujemy ich właściwy sens.

Dla okresu monarchii izraelskiej autor miał do dyspozycji różne zapiski chronologiczne. Autor często zestawia czasowo (synchronizuje) królów Judy i Izraela. Jednak te dane czasowe nie odsyłają nas do jednego stałego punktu czasowego (ery), gdyż w tamtych czasach nie znano pojęcia ery. Każdy król stanowił erę w swoim królestwie. Aby więc obliczyć odległość między dwoma wydarzeniami, należało po prostu dodać czy odjąć odpowiednią liczbę lat panowania królów. Rachunki takie były możliwe dzięki temu, że istniały bardzo starannie prowadzone wykazy królewskie. Do naszych czasów przechowały się wykazy babilońskie, asyryjskie czy perskie. Takie wykazy, roczniki prowadzono też w królestwach Judy i Izraela. Datacja w tych systemach wyglądała następująco: „W roku 5 króla X, w miesiącu 4, w dniu 15...".

Autor opracował historię dwóch królestw według takiej metody, że przy wstąpieniu na tron jednego króla podaje zawsze rok panowania króla w drugim królestwie i podaje również długość panowania nowego króla. Dla większości królów długość panowania podana jest w latach. To oznacza, że najmniejszą jednostką czasową, jaką autor mierzy panowanie królów, jest rok.

Dlatego zasadniczej wagi nabiera rozumienie przez starożytnych tej jednostki czasu, jaką określa termin „rok" (hebr. *szana*). Cenną informacją służy tzw. kalendarz z Gezer, dokument pochodzący w przybliżeniu z XI w. przed Chr.[6] Kalendarz wylicza 12 miesięcy roku ze wskazaniem pewnych prac rolniczych przypadających na określone miesiące. Jest to więc kalendarz typowo rolniczy. W Biblii mamy do czynienia z podobnym kalendarzem. W Wj 13,4 Pascha jest wyznaczona na miesiąc Abib, co odpowiada siódmemu miesiącowi kalendarza z Gezer. Jednakże miesiące Ziw (1 Krl 6,1), Etanim (1 Krl 8,2) i Bul (1 Krl 6,38) odpowiadają drugiemu, siódmemu i ósmemu miesiącowi tegoż kalendarza. Natomiast babiloński system oznaczał miesiące liczebnikami porządkowymi. Możemy to zobaczyć na następującej tabeli:

[6] Tłumaczenie i omówienie w: J.C.L. GIBSON, *Texbook of Syrian Semitic Inscriptions. Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford: Claredon Press 1971, 1:1-4.



| | |
|---|---|
| 1. Abib (Nisan) | marzec/kwiecień |
| 2. Ziw (Ijjar) | kwiecień/maj |
| 3. Siwan | maj/czerwiec |
| 4. Tammuz | czerwiec/lipiec |
| 5. Ab | lipiec/sierpień |
| 6. Elul | sierpień/wrzesień |
| 7. Etanim (Tiszri) | wrzesień/październik |
| 8. Bul (Heszwan) | październik/listopad |
| 9. Kislew | listopad/grudzień |
| 10. Tebet | grudzień/styczeń |
| 11. Szebet | styczeń/luty |
| 12. Adar | luty/marzec |

Wyliczenie miesiąca Abib raz jako pierwszego, a kiedy indziej jako siódmego wiąże się z różnym początkiem roku kalendarzowego. W Babilonii Nowy Rok obchodzono na wiosnę, w Syrii/Palestynie w jesieni. Ilustracją tej praktyki jest era Seleucydów, pierwsza era, jaką wprowadzono w starożytnym Wschodzie, liczona od roku wkroczenia Seleukosa do Babilonu. Era ta jest w użyciu po dzień dzisiejszy na Wschodzie tam, gdzie nie została wyparta przez rachubę muzułmańską. Pierwszy rok Seleucydów liczy się od jesieni 312 r. w Syrii i od 1 Nisan (wiosna) 311 r. w Babilonii. Tą rachubą posługują się autorzy *Ksiąg Machabejskich*.

System datowania stosowany przez autora *Ksiąg Królewskich* stwarza dwie zasadnicze trudności. Pierwsza jest taka, że królowie nie umierali w przeddzień nowego roku, by z jego początkiem zaczął panować nowy król. Stąd rodzi się możliwość wydłużenia lub skrócenia czasu panowania poszczególnych królów o miesiące, które dzieliły śmierć króla od nowego roku. Rodzi się pytanie o to, jak w ogóle liczono początek panowania? Sposób liczenia lat królowania był dwojaki:

1. W Egipcie rok wstąpienia króla na tron był liczony jako pierwszy rok jego panowania, ale był on też liczony jako ostatni rok dla króla poprzedzającego. W rezultacie dochodził jeden rok *extra* z każdą zmianą na tronie. Jest to tzw. *przeddatacja*.

2. Generalnie w starożytności na całym Bliskim Wschodzie posługiwano się w praktyce innym systemem. Polegał on na tym, że za pierwszy rok panowania przyjmowano pierwszy pełny rok, a więc od Nowego Roku do Nowego Roku. Oznaczało to w praktyce, że ostatni rok życia króla liczył się tylko dla niego. Dla nowego króla był to „rok wstąpienia na tron" i w rachu-

bie figurował jako rok „0". Jest to tak zwana *podatacja*. W tym systemie komplikację stanowi różna data Nowego Roku, wiosenna (Nisan) bądź jesienna (miesiąc siódmy – Tiszri).

Warto i to zaznaczyć, że hebrajskie miesiące księżycowe nie odpowiadały naszym miesiącom kalendarza słonecznego. Miesiące trwały na przemian 29 i 30 dni, a to wymagało włączania co pewien czas miesiąca dodatkowego, aby wyrównać różnicę między miesiącami księżycowymi a rokiem słonecznym. Dlatego też nie potrafimy zidentyfikować dnia miesiąca w tych wypadkach, kiedy autor biblijny podaje go dokładnie, jak w relacji o spaleniu Świątyni przez Babilończyków.

Po tych ustaleniach można spojrzeć na daty podane w *Księgach Królewskich*. Pierwsi trzej królowie w Judzie po śmierci Salomona Roboam, Abiasz i Asa panowali kolejno 17, 3 i 41 lat. To daje w sumie 61 lat. Prawie współcześnie z nimi rządzi w Królestwie Izraela sześciu królów: Jeroboam (22 lata), Nadab (2), Basza (24), Ela (2), Zimri (mniej niż jeden) i Omri (12). To daje w sumie 63, a więc w przybliżeniu trochę więcej niż suma lat królów południowych. To by sugerowało, że Achab, następca Omriego, zaczął panować po śmierci Asy, króla judzkiego, we wczesnych latach Jozafata judzkiego. Tymczasem 1 Krl 16,29 podaje, że Achab zaczął rządzić w 38. roku Asy. Wersja grecka podaje, że był to 2. rok Jozafata, ale w 1 Krl 22,41 podano początek panowania Jozafata jako 4. rok Achaba (TM i Gr) albo 11. rok Omriego (Gr w recenzji Lucjana). Im dalej od podziału królestwa, tym te rozbieżności są większe w samym tekście hebrajskim i w porównaniu z wersjami greckimi. Suma lat panowań królów Samarii od podziału królestwa do upadku Samarii wynosi 244, a dla królów judzkich ta suma wynosi 260. W rzeczywistości tych lat było 210 (podział państwa w 931 i upadek Samarii w 722). Trudności wydają się nierozwiązywalne.[7] Niektóre rozbieżności dają się wytłumaczyć przez przyjęcie przeddatacji i podatacji. Gdy i wtedy liczby się nie zgadzają, uczeni przyjmują współrządy (koregencje) dwóch królów (ojca i syna). To rozwiązanie, zaprezentowane przez E.R. THIELE'A, rzeczywiście rozwiązuje wiele trudności, ale w tekście biblijnym brak dowodów na takie współrządy.[8]

[7] Por. R. NORTH, *Reges*, s. 77; N.H. SNAITH, *The Historical Books*, w: *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1967, s. 104.

[8] S. GAROFALO, *Il Libro dei Re* (La Sacra Bibbia), Torino – Roma: Marietti 1951, s. 21, uważa, że w obydwu królestwach praktykowano początek roku wiosenny (Nisan) i przeddatację aż do czasów króla Achaza. Achaz wprowadził w Judzie podatację na wzór asyryjski. Inaczej E.R. THIELE, *The Mysterious Numbers of Hebrew Kings*, Grand Rapids: Eerdmans 1983, utrzymuje, że w Judzie początkowo stosowano podatację aż do Jozafata, gdy Izrael trzymał się przeddatacji od Jeroboama do Joachaza. Od Joasza do Ozeasza Izrael przeszedł na podatację. Juda przeszła na przeddatację między Joramem i Joaszem, by na koniec (od Zachariasza do Sedecjasza) powrócić do podatacji.



Biblijna rachuba czasu dla okresu monarchii jest zatem chronologią względną i dlatego trzeba ją niejako nanosić na chronologię absolutną. To przejście może się dokonać tylko *indirecte*, za pomocą chronologii asyryjskiej. Ta ostatnia bowiem, choć stanowi dla siebie system zamknięty, zawiera pewne odnośniki do zjawisk astronomicznych, dzięki czemu nabiera waloru chronologii absolutnej.

Sumerowie i Babilończycy mieli zwyczaj nadawania imion własnych poszczególnym latom od jakiegoś wielkiego wydarzenia, np.: „W roku, w którym zdobyto miasto X" albo „W roku, w którym zbudowano świątynię Z" (zob. ANET 269 nn). Podobnie też Asyryjczycy nadawali imiona latom, ale nie od ważnych wydarzeń, lecz od nazwisk wysokich urzędników królewskich, tzw. *limmu*, spośród których na początku każdego roku przez losowanie wybierano imię dla nowego roku. Tak więc mówiono: „*Limmu Akeszu*, namiestnika Samarii" (= 646). Czasem dodawano do tej nazwy jakieś ważne wydarzenie roku, jak zaćmienie słońca, zdobycie miasta, wyprawę wojenną itp. Chronologia asyryjska jest bardzo solidna, gdyż wydarzenia są często zapisane w różnych dokumentach i w różnych systemach wzajemnie się potwierdzających. Są to dokładne wykazy eponimów (*limmu*) i roczniki eponimów (*limmu*) notujące wydarzenia w roku *limmu*, a dalej roczniki królów notujące bardzo często te same wydarzenia i wreszcie wykazy królów z długością ich panowań. Największe dla nas znaczenie posiada lista królów z Korsabad, która zawiera pełny wykaz królów aż do Tiglat-Pilesera III (745 przed Chr.).

Gdy chodzi o Babilończyków, to posiadamy podobne roczniki królewskie aż do końca państwa babilońskiego, tzn. do roku 539. Posiadamy także kompletne roczniki królów perskich. Dla Egiptu brak jest starożytnych roczników. Ale tutaj możemy wykorzystać tzw. *Kanon Ptolemeusza*, uczonego aleksandryjskiego (70-161 po Chr.), który wykorzystując lokalne roczniki i dane astronomiczne, podał chronologię Egiptu dla okresu od 747 r. przed Chr. do okresu cesarstwa rzymskiego, dokładnie do r. 137 po Chr.

A oto jak się przedstawia najpewniejszy odsyłacz do zjawisk astronomicznych w kronikach asyryjskich. Czytamy tam, że w roku 10. panowania Assurbanipala III w miesiącu *siwan, limmu Pur Sagale*, miało miejsce całkowite zaćmienie słońca w Niniwie. W wyniku obliczeń astronomicznych

wiemy, że zjawisko to zaistniało 15 czerwca 763 r. przed Chr. W taki to sposób rachuba czasu Asyryjczyków zostaje związana z czasem astronomicznym, staje się więc chronologią absolutną i tym samym staje się ona kluczem i miarą dla innych kalendarzy starożytnych.

Zamknięty system chronologii względnej, jaki możemy odtworzyć na podstawie *Ksiąg Królów* i *Ksiąg Kronik*, daje się zestawić z chronologią asyryjską dzięki różnym synchronizmom, zamieszczonym zarówno w Biblii, jak i dokumentach pozabiblijnych.

Oto przykłady najbardziej ścisłych synchronizmów:

1. W roku 7. króla Nabuchodonozora, dnia 2 miesiąca adar została zdobyta Jerozolima. Ta data odpowiada dniowi 16 marca roku 597 przed Chr.

2. Salmanassar V złamał opór Samarii w ostatnim roku swego panowania (i życia), który odpowiada 9. rokowi Ozeasza, króla Izraela, i 6. rokowi Ezechiasza, króla Judzkiego (por. 2 Krl 18,10). Jest to rok 722 przed Chr.

3. Najstarszy, a więc i najcenniejszy synchronizm, związany jest z Salmanassarem III, królem Asyrii (858-824). W roku 6. swego panowania pokonał on pod Karkar nad Orontesem w pobliżu Aleppo Achaba *sir'ila* (Izraelitę), sprzymierzonego z Hadad-Ezerem, królem Damaszku. Jest to rok 853 przed Chr.[9] Zaś w roku 18. swego panowania tenże Salmanassar III odbiera haracz od króla izraelskiego Jehu (czarny obelisk upamiętniający zwycięstwo Salmanassara nad Chazaelem z Damaszku). Jest to rok 841 przed Chr.[10]

Między królami Izraela Achabem i Jehu, wymienionymi w dokumentach asyryjskich, panowali w Izraelu dwaj królowie: Ochozjasz przez 2 lata i Joram przez lat 12. Pozwala to najpierw stwierdzić, że Achab panował jeszcze w 853 r. i że Jehu już panował w 841 r. Ponieważ dalej wiemy, że dwaj inni królowie panowali między tymi królami przez lat 14 (2 plus 12) (1 Krl 22,51 i 2 Krl 3,1), wnioskujemy, że może tu chodzić tylko o ostatni rok Achaba

[9] Znajdująca się w British Museum w Londynie tzw. stela albo monolit z Kurkh otrzymała nazwę od miejsca odkrycia. Znaleziono ją nad brzegiem Tygrysu ok. 50 km na południe od Dijarbekir. Płaskorzeźba ukazuje Salmanassara oddającego cześć bóstwom: Słońcu, Księżycowi i Gwiazdom, a tekst opisuje bitwę pod Karkar. Zob. ANET 278; ANEP 443; K. GALLING, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen ²1968, s. 45; polskie tłumaczenie w: C. SCHEDL, *Historia ST*, t. 4, s. 72 -73.

[10] Czarny, dwumetrowy obelisk, upamiętniający zwycięstwo Salmanassara nad Chazaelem z Damaszku, który możemy oglądać w British Museum w Londynie, przedstawia wyrytą na jednej ścianie scenę przekazywania daniny przez Jehu albo jego przedstawiciela, pochylonego przed królem Asyrii z czołem przywartym do ziemi. Ilustracji towarzyszy następujący tekst: „Danina od Jehu, syna Omriego; otrzymałem od niego srebro, złoto, złotą misę, złote naczynie zukutu, złote puchary, złote wazy, cynę, buławę królewską i oszczep". Zob. *Świat Biblii*, s. 122 n; ANET 280-281; ANEP 122.



i pierwszy rok Jehu, przy założeniu, że *Księgi Królów* stosują (dla Królestwa Izraela) przeddatację.

4. Do tych dat pewnych możemy jeszcze dorzucić jedną dzięki dwom synchronizmom dostarczonym przez Józefa Flawiusza: 968 rozpoczęcie budowy Świątyni Jerozolimskiej.[11]

Licząc wstecz od r. 853, tzn. dodając lata panowań królów tak Izraela, jak Judy (od 17. roku Jozafata), otrzymujemy sumę 78 lat, uwzględniając stałą przeddatację w Izraelu. Tak otrzymujemy rok 931 przed Chr. jako rok śmierci Salomona i podziału królestwa.

A oto ważniejsze daty okresu monarchii izraelskiej:

931 – rok śmierci Salomona i podziału królestwa
853 – klęska Achaba w Karkar
841 – Jehu izraelski płaci haracz Asyrii
722 – Salmanassar V oblega Samarię i umiera
720 – Sargon II zdobywa Samarię, deportuje ludność Izraela, kolonizuje Samarię
609 – Jozjasz ginie pod Megiddo w starciu z faraonem Neko
597 – Nabuchodonozor zdobywa Jerozolimę i uprowadza do niewoli króla Jojakina (16 marca)
586 (lub 587) – powtórne zdobycie Jerozolimy (lipiec), spalenie Świątyni, zburzenie Jerozolimy (sierpień), wygnanie babilońskie.

[11] R. NORTH, *Reges*, s. 83; J. DELORME, J. BRIEND, *Les premiers livres prophétiqus*, s. 323; por. DBSup I kol. 1251.

# VI

# KSIĘGI 1-2 KRONIK

*Księgi Kronik* należą do najmniej czytanych, a więc i najmniej znanych, pism ST. Wspólnota żydowska umieściła je na samym końcu kanonu pism świętych, w części tzw. *kᵉtubîm*, co wielu uczonym podsunęło myśl o ich późnym powstaniu i bardzo późnym włączeniu do zbioru pism natchnionych. Podobnie było u chrześcijan. Kiedy reformatorzy w XVI w. włączali do liturgii nowe obszerne partie Pisma Świętego, to Kroniki pozostały i wówczas na uboczu. Angielski lekcjonarz biskupa CRANMERA nie zamieścił ani jednej perykopy z tego pisma. Niewiele lepiej jest w obecnym lekcjonarzu mszalnym Kościoła rzymskokatolickiego. Zamieszcza on tylko po jednym czytaniu z poszczególnych *Ksiąg Kronik* w tomie świątecznym i tylko trzy lektury na dni powszednie, podczas gdy dla przykładu z *Ksiąg Samuela* i *Ksiąg Królewskich* zaczerpnięto aż 19 czytań na święta i 52 na dni powszednie.

Są oczywiście powody takiego traktowania *Ksiąg Kronik*. Najpierw rzuca się w oczy fakt, że większość materiału w nich zawartego można znaleźć w innych księgach ST. Tak więc genealogie 1 Krn 1 – 9 oparte są głównie na *Księdze Rodzaju*, potem na *Księgach Jozuego* i *Samuela*, zaś zasadniczy materiał Kronik ma swój odpowiednik w *Księgach Samuela* i *Królewskich*. Trudność tę odczuwano prawdopodobnie już na początku ery chrześcijańskiej lub jeszcze wcześniej, czego wyrazem jest tytuł nadany księgom w tłumaczeniu Siedemdziesięciu: Ta *paraleipomena*, tzn. rzeczy opuszczone, domyślnie: we wcześniejszych pismach. Taki pogląd na *Księgi Kronik* jako na źródło dodatkowych informacji pokutuje jeszcze do dziś i uniemożliwia rzeczywistą ocenę wartości tego dzieła.

Drugim powodem małej znajomości *Kronik* jest ich sposób podejścia do traktowanej materii, który nie zawsze odpowiada dzisiejszemu krytycznemu człowiekowi. Najpierw zrażają czytelnika początkowe rozdziały genealogii, potem nużą niezwykle szczegółowe i rozwlekłe opisy różnych urządzeń kul-

towych, dziś już nie mających większego znaczenia. Wreszcie wątpliwości się budzą w związku z informacjami z dziedziny świeckiej, zwłaszcza wojskowej, wobec przesadzonych liczb wojsk, nieprawdopodobnych zwycięstw, co nie wydaje się czynić zadość wymogom naukowej historii.[1]

## 1. DZIEŁO KRONIKARSKIE

*Księgi Kronik* w tekście hebrajskim posiadają tytuł: *[sefer] dibrê hajjamîm*, co znaczy „[księga] wydarzeń dni, roczniki, kronika". W Septuagincie określono nasze księgi tytułem *Paraleipomenon A i B*, tzn. „[księga] pierwsza i druga rzeczy opuszczonych" (w Sm-Krl). Z LXX pochodzi łaciński tytuł *Paralipomena*. Powszechnie dziś używana nazwa *Księgi Kronik* pochodzi od św. Hieronima, który w *Prologus galeatus* nazwał nasze dzieło: *Chronicon totius divinae historiae*, co znaczy „Kronika całej Bożej historii".

Pierwotnie dzieło to nie było podzielone i obejmowało – jest to zdanie dość powszechnie przyjmowane w dzisiejszej egzegezie – również *Księgi Ezdrasza i Nehemiasza*. Cały ten korpus *Ksiąg Krn-Ezd-Ne* nosi dziś w egzegezie nazwę: *Dzieło kronikarskie*.[2] Ta potężna kompozycja zawiera dzieje Izraela od Adama poczynając, a na restauracji wspólnoty żydowskiej po powrocie z niewoli babilońskiej kończąc.

Co przemawia za pierwotną jednością tego dzieła? Najpierw zauważa się podobieństwo języka, stylu oraz sposobu opracowania, a następnie ten sam świat idei, ogniskujący się wokół Świątyni i jej kultu, lewitów i śpiewaków, prawa i dynastii Dawidowej.[3] Dalej *Księgi Ezd-Ne* okazują się jako rzeczywiste zakończenie dzieła, gdyż opowiadają o przywróceniu tych rzeczywistości, o których utracie zostało powiedziane w 2 Krn 36,1-21. Księgi *Krn-Ezd-Ne* czytane razem przedstawiają wyraźne *continuum* treściowe i chronologiczne. Najbardziej rzuca się w oczy prawie dosłownie takie samo zakończenie 2 Krn i początek Ezd-Ne, co wyraźnie pokazuje miejsce podziału. *Księgi Ezd-Ne* zaczynają się mianowicie od przytoczenia edyktu Cyrusa i to samo mamy na zakończenie opowiadania *1-2 Kronik* (por. Ezd 1,1-4 i 2 Krn 36,22 n). Innego argumentu dostarcza *1 Księga Ezdrasza* (apokryficzna), któ-

[1] Zob. E. ZAWISZEWSKI, *Księgi Kronik – apologia czy historia?*, RBL 21 (1968) s. 233-237.

[2] M. NOTH, *Das chronistische Werk*, w: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, ³1967, s. 110. Hipotezę dzieła kronikarskiego jako pierwszy wysunął LEOPOLD ZUNZ, który w r. 1832 opublikował w Berlinie artykuł pt. *„Dibre hajamim" oder Bücher der Chronik.*

[3] E. SELLIN, G. FOHRER, *Einleitung in das A.T.*, Heidelberg ¹¹1969, s. 257.



ra zaczyna swe opowiadanie tym, co jest opisane w 2 Krn 35, i kontynuuje nieprzerwane opowiadanie do Ezdrasza.

Przyczyny następnego podziału należy upatrywać w tym, że *Księgi Ezd-Ne*, zostały jako pierwsze włączone do kanonu, gdyż podawały materiał nowy i nie zawarty w poprzednich księgach historycznych. Gdy w końcu i *Kroniki* przyjęto do kanonu ksiąg świętych, znalazły one swoje miejsce po Ezd-Ne. Nie można jednak było zostawić opowiadania o zburzeniu Jerozolimy i rozproszeniu Izraela jako ostatniego słowa księgi (i Biblii), dlatego dodano na końcu (2 Krn 36,22-33) notkę o edykcie Cyrusa, zezwalającym na powrót do Jerozolimy (biorąc ją z Ezd 1,1-4). Całkiem podobne zjawisko obserwujemy u Deuteronomisty, który nie chciał zakończyć dzieła opisem katastrofy narodowej, ale jakimś słowem nadziei, wspominając o uwolnieniu z więzienia Jehojakina (2 Krl 25,27-30). Zarówno uwaga 2 Mch 2,13 o zebranej przez Nehemiasza i obejmującej prawdopodobnie Krn-Ezd-Ne bibliotece, jak i *Talmud Babiloński* (*Baba Bathra* 15a), mówiący o udziale Ezdrasza i Nehemiasza w powstaniu Ksiąg *Krn-Ezd-Ne*, mogą być zrozumiane jako wspomnienie o pierwotnej przynależności do siebie tych pism.

W ramach tego wielkiego dzieła napotyka się jednak na nierówności, napięcia czy nawet sprzeczności. Próbą wyjaśnienia tych zjawisk było rozróżnienie w dziele kronikarskim dwóch warstw: deuteronomicznej i kapłańskiej.[4] W podobny sposób widział nieco później redakcję dzieła kronikarskiego K. GALLING, który przyjął po prostu koncepcję dwóch kronikarzy.[5] Pierwsza edycja dzieła miałaby miejsce ok. 300 r. przed Chr., a jej autor, Kronikarz właściwy, zamierzałby przedstawić historię Izraela od początków po restaurację. Zaś mniej więcej jeden wiek później, inny autor, tzw. Drugi Kronikarz, podejmując dzieło swego poprzednika, miałby wzbogacić je o różne drobne uzupełnienia oraz dołączyć całe partie tekstu, jak genealogie (1 Krn 1 – 9), opis przygotowań do budowy Świątyni (1 Krn 22 – 29) czy wreszcie całą *Księgę Nehemiasza*, która dotychczas istniała jako pismo niezależne. Dzisiaj sporo uczonych przychyla się do tezy M. NOTHA i opowiada się za jednością dzieła kronikarskiego. Oczywiście uczeni ci wyznają równocześnie, że nie jest to dzieło wyłącznie jednego autora, gdyż podlegało różnym poprawkom i uzupełnieniom aż po czasy machabejskie. Ale te wszystkie dodatki nie robią wrażenia czegoś dokonanego w sposób jednolity i należy je

[4] Inicjatorami tego poglądu byli W. ROTHSTEIN, J. HANEL, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik*, Leipzig 1927, s. XLIV-LVIX, a jednym z jego głośnych zwolenników był A.C. WELCH, *The Work of the Chronicler*, London 1939.

[5] K. GALLING, *Die Bücher der Chronik, Ezra-Nehemia* (ATD 12), Göttingen 1954, s. 8-12.

raczej przypisywać różnym redaktorom, którzy wykorzystywali zarówno wcześniejsze, jak i późniejsze materiały.[6]

Tę tezę o jedności dzieła historycznego Kroniki-Ezdrasz-Nehemiasz podważyła ostatnio żydowska uczona Sarah JAPHET[7], a jej argumentację kontynuuje jej uczeń H.G.M. WILLIAMSON.[8] Zdaniem tych uczonych wszystkie argumenty, przemawiające za pierwotną jednością dzieła, nie mają rozstrzygającego waloru,[9] a wiele zjawisk zarówno stylistyczno-językowych, jak i ideologicznych przemawia przeciw takiej jedności. Wobec tego uczeni ci postulują, że dzieło Kronik kończyło się na 2 Krn 36,21 i że wobec tego Księgi Kronik trzeba studiować niezależnie od Ksiąg Ezd-Ne.

Hebrajczycy zamieścili w kanonie *Księgi Kronik* na końcu trzeciego zbioru *k<sup>e</sup>tubîm* (tzn. pisma). Stało się tak z dwóch powodów:

1. Niemal wszystkie późno powstałe księgi ST włączono do tego zbioru.
2. Umieszczając wśród „pism" *Kroniki,* Hebrajczycy podkreślali moralny, budujący charakter dzieła, jego walor wychowawczy dla wspólnoty żydowskiej.

## 2. CZAS POWSTANIA

Samo dzieło nie daje żadnej pewnej wskazówki co do daty swego powstania, ale jakiś przybliżony czas można określić na podstawie danych wewnętrznych i zewnętrznych. Dzieło Kronikarza zakłada już ukończony Pięcioksiąg i to z jego kapłańską (P) redakcją (połowa V w. przed Chr.). Oczywistą jest rzeczą, że dokładniejsze ustalenie daty powstania będzie zależeć od tego, jak szeroko pojmujemy samo dzieło kronikarskie. Jeżeli pojmujemy je szeroko, to decydujące znaczenie mają ostatnie wydarzenia opisane w Ezd-Ne. Jednak umieszczenie w czasie jerozolimskiej misji Ezdrasza sprawia sporo trudności.[10] Jeśli przyjąć datę 398 r. przed Chr. dla wystąpienia Ezdrasza, to otrzymujemy czas ok. 400 r. przed Chr. jako *terminus post quem* dla dzieła Kronikarza. Trzeba przyjąć, że autor tworzył swe dzieło niedługo po tej dacie, gdyż w przeciwnym razie poprowadziłby swoją historię dalej. Ponieważ z drugiej strony autor wydaje się nie znać już dobrze chronologii wydarzeń związanych z Ezdraszem i Nehemiaszem, trzeba przyjąć, że pracował jakieś dwa lub trzy pokolenia po wystąpieniu Ezdrasza. Idee teologiczne, język arameizujący i miejsce w kanonie wskazują na późniejszy czas powygnańczy. Ale nie można iść poza r. 180 przed Chr., bo Syracydes, piszący w tym czasie, jest wyraźnie zależny od Kronikarza w swym portrecie Dawida (Syr 47,2-11). Całość dzieła wydaje się najlepiej zrozumiała na tle spokojnej epoki perskiej. To dzięki łaskawości i tolerancji władców perskich stała się możliwa reformatorska działalność Ezdrasza i Nehemiasza. Zaś imperium perskie zostało rozbite przez Aleksandra Wielkiego w 333 r. Choć czasem umieszcza się powstanie Kronik po Aleksandrze, to jednak przychylne nastawienie do królów perskich, jak też brak jakiejkolwiek wzmianki o Aleksandrze czy w ogóle o Grekach, każą myśleć o dacie około 350 r. dla kompozycji zasadniczej części dzieła.[11]

W późniejszych jednak czasach dzieło Kronikarza zostało uzupełnione (i być może nie jeden raz). Zdaniem krytyków późniejszymi poszerzeniami są genealogie 1 Krn 1 – 9 oraz listy 1 Krn 23 – 27. Nie ma zgody, czy za autora tych dodatków należy uznać jednego autora („Drugi Kronikarz" K. Gallinga) czy też raczej należy dopatrywać się za nimi różnych autorów. Wydaje się, że te uzupełnienia kontynuowano aż do początków II w. przed Chr., jak to wyraźnie widać z 1 Krn 24.

Czy można coś bliższego powiedzieć o osobie Kronikarza? Panuje dziś niemal powszechna zgoda, że Kronikarz był jednym z lewickich śpiewaków służących w Świątyni jerozolimskiej i że lewicka genealogia przytoczona w 1 Krn 5,27 – 6,38; 23 jest jego własną genealogią. Kronikarz mówi o lewitach aż 100 razy (plus 60 razy w Ezd-Ne), co ma swoją wymowę, gdy się porówna z jedną ich wzmianką w *Księgach Królewskich* i dwiema w *Księgach Samuela*![12]

---

[6] A. WEISER, *The Old Testament: Its Formation and Development*, New York [5]1968, s. 327; W. RUDOLPH, *Problems of the Books of Chronicles*, VT 4 (1954) s. 462.

[7] Sarah JAPHET, *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew*, VT 18 (1968) s. 330-371.

[8] H.G.M. WILLIAMSON, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge etc. 1977, s. 5-82. Argumentację tę R. RENDTORFF, *The Old Testament: An Introduction*, s. 282 n, uznał za przekonującą.

[9] Tak też sądzi P.R. ACKROYD, *Chronicles, I and II*, IDBSup s. 156.

[10] Zob. niżej s. 275-278.

[11] O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, s. 733; M. BRUNET, *Paralipomènes (Livres des) ou des Chroniques*, w: DBSup VI kol. 1254; R.J. COGGINS, *The First and Second Books of the Chronicles. Commentary* (The Cambridge Bible Commentary), London – New York – Melbourne 1976, s. 4. WILLIAMSON (*Israel in the Books of Chronicles*, s. 86) ustala taką samą datę dla dzieła obejmującego 1-2 Kronik („at some point within the fourth century B.C.").

[12] R. NORTH, *Chronicles*, NewJerBibCom s. 364.

## 3. TREŚĆ

*Księgi Kronik* zawierają opowiadanie dziejów od Adama do upadku państwa judzkiego w 586 r. przed Chr. Jest tu więc zawarte mnóstwo materiałów i informacji, nierzadko dość luźno ze sobą powiązanych. Całość obejmująca obie księgi może być łatwo podzielona na cztery części:[13]

*Część I. Wstęp (1 Krn 1 – 9).*

Znajdują się tutaj liczne genealogie, wykazy rodów od Adama aż do Dawida, poprzez Patriarchów przedpotopowych, Noego, potomków Sema, Abrama, Jakuba z dwunastoma pokoleniami izraelskimi.[14] Szczególnym zainteresowaniem jest darzone pokolenie Lewiego (1 Krn 6). To w tej genealogii Sadok, arcykapłan z czasów Dawida i Salomona, został związany z Lewim przez Achituba, Pinchasa, Eleazara (ww. 35-38). Szczegółowo też jest potraktowane pokolenie Beniamina ze względu na związki z Jerozolimą (8,28) i Saulem, pierwszym królem Izraela (7,6-12; 8,1-40). W dodatku wyliczono ważniejsze rody jerozolimskie (9,3-34) oraz opisano jeszcze raz przodków Saula (9,35-44; por. 8,29-38). Są to czasem bardzo interesujące warianty w porównaniu z innymi księgami ST.

*Część II. Historia Dawida (1 Krn 10 – 29).*

Dawid jest potraktowany jako depozytariusz obietnicy teokratycznej i jako organizator życia liturgicznego z jego różnymi instytucjami.[15] Po śmierci Saula (1 Krn 10) Dawid zostaje uznany królem w Hebronie, zdobywa Jerozolimę i tworzy tu stolicę swego królestwa (11,1-9). Dawid organizuje sprowadzenie Arki Bożej z Kiriat-Jearim, ale ostrzeżony porażeniem Uzzy, pozostawia ją w domu Obed-Edoma (13,1-14). Sprowadziwszy od Hirama, króla Tyru, drewno i rzemieślników, Dawid buduje sobie pałac królewski (14,1-2) i prowadzi zwycięską wojnę z Filistynami (14,8-17). *Po dokładnych przygotowaniach Arka zostaje ostatecznie przeniesiona do Jerozolimy, co jest okazją do wykonania pieśni i tańców* (15,1 – 16,43). Dawid zamyśla zbudować Świątynię i Jahwe czyni Dawidowi wspaniałe obietnice dotyczące jego dynastii i królestwa (17,1-27). Dalej mówi się o zwycięskich wojnach Dawida z różnymi ościennymi państwami (18,1-13; 19,1 – 20,8). Skuszony przez szatana, Dawid dokonuje spisu ludności, za co jest surowo osądzony i ukarany przez Boga (21,1-16). Kupiwszy od Ornana klepisko, na którym objawił się Anioł-niszczyciel, Dawid buduje tam ołtarz dla Pana (21,18-26). *Następnie czyni przygotowania do budowy Świątyni i wydaje dyspozycje dotyczące sprawowania kultu* (22,1 – 26,32). Po przytoczeniu listy dowódców i urzędników królewskich (27,1-34), autor zamieszcza *rozporządzenia, jakie Dawid zostawił Salomonowi w sprawie budowy Świątyni* (28,1 – 29,9). Dawid wychwala Boga uroczystą modlitwą i przekazuje królestwo Salomonowi (29,10-25). Królowanie Dawida jest podsumowane w specjalnym epilogu (29,26-30).

[13] Podział ten przyjmuję za A. ROLLA, *Antico Testamento dalle origini all'Esilio*, MesSal II 420-422.
[14] Zob. JAN ŁACH, *Problem interpretacji genealogii 1 Krn 1 – 9*, RBL 38 (1985) s. 18-26.
[15] Fragmenty własne Kronikarza, które nie mają odpowiednika w Księgach Sm-Krl, podajemy kursywą. Por. P. VANNUTELLI, *Libri synoptici Veteris Testamenti*, Roma 1931.



*Część III. Historia Salomona.*

Opis panowania Salomona jest potraktowany jako historia budowniczego Świątyni (2 Krn 1 – 9). Po opisaniu początków panowania wielkiego monarchy i przypomnieniu wielkiego daru mądrości otrzymanego od Boga oraz wzmiance o bogactwach jego królestwa, autor drobiazgowo zajmuje się opisem budowy Świątyni (2 Krn 2 – 4), jej poświęceniem i inauguracją kultu (2 Krn 5 – 7). Wspomniane są jeszcze inne godne pamięci wydarzenia z życia Salomona, wśród których wybija się na pierwsze miejsce wizyta królowej Saby (2 Krn 9,1-12). Autor opisuje w końcu niezmierne bogactwa Salomona (9,13-28) i podsumowuje jego rządy w specjalnym epilogu (9,29-31).

*Część IV. Historia 19 królów z dynastii Dawida (2 Krn 10 – 36).*

W tej sekcji autor większą uwagę skupia na królach, którzy zasłużyli się dla Świątyni i kultu (Jozafat, Ezechiasz, Jozjasz).

1. Po odpadnięciu od dynastii Dawidowej dziesięciu pokoleń Północy (2 Krn 10), *Roboam umacnia królestwo Judy* (2 Krn 11). W 5. roku faraon Szoszenk najechał Judę „z tysiącem dwustu rydwanami i z sześćdziesięciu tysiącami jeźdźców oraz niezliczonym tłumem ludzi", zdobył Jerozolimę i złupił wszystkie kosztowności Świątyni i pałacu (12,1-9). *Syn Roboama, Abiasz, wzmacnia swoją pozycję, zwyciężając Jeroboama* (13,3-21). *Asa występuje przeciw bałwochwalstwu i walczy z Baszą, królem Samarii* (14 – 16).

2. *Jozafat inspiruje reformę kultową, a królestwu zapewnia dobrobyt* (2 Krn 17). Jozafat zawiera przymierze z Achabem, królem Izraela, i wszczyna wojnę przeciwko Aramejczykom, ale obaj królowie zostają pokonani (2 Krn 18). *Jozafat dokonuje również reformy sądownictwa na prowincji i w Jerozolimie* (2 Krn 19). Wobec zagrożenia ze strony Moabitów i Ammonitów żarliwie się modli i pości, a Bóg wysłuchuje modlitwy i zsyła ocalenie (2 Krn 20,1-37).

Joram, podobnie jak inni królowie Izraela, jest bezbożny, dlatego traci Idumeę, *jest napominany przez Eliasza* (2 Krn 21).

Joasz unika śmierci, podczas gdy cała familia królewska została wymordowana przez Atalię, matkę Ochozjasza (2 Krn 22). On to zostaje potem koronowany na króla przez arcykapłana Jehojadę (2 Krn 23) i początkowo rządzi rozsądnie (24,1-16), później jednak czyni nieprawość i wkrótce zostaje zabity (24,17-27).

*Amazjasz zwycięża Idumejczyków* (25,1-16), ale zostaje pokonany przez Joasza, króla Izraela.

*Ozjasz wzmacnia potęgę militarną i ekonomiczną Judy (2 Krn 26), ale zostaje porażony trądem za to, że uzurpował sobie funkcję kapłańską, składając ofiarę kadzielną.*

Jotam *buduje liczne fortece i pokonuje Ammonitów* (2 Krn 27). Achaz oddaje się bałwochwalstwu. *Dlatego zostaje pokonany przez Aramejczyków.* Zaspokoiwszy roszczenia przeciwników złotem, Achaz kontynuuje swe bezbożne życie (2 Krn 28).

3. Ezechiasz, pobożny król, *dokonuje oczyszczenia Świątyni i odnawia kult, celebruje uroczyście Paschę* (2 Krn 29 – 30), *reformuje służbę Bożą* (2 Krn 31); udaje mu się uniknąć wielkiego niebezpieczeństwa ze strony asyryjskiego najeźdźcy Sennacheryba i zostaje uzdrowiony ze śmiertelnej choroby (2 Krn 32).

*Manasses szerzy kulty pogańskie, zostaje uprowadzony w niewolę do Babilonu, gdzie żałuje swego złego postępowania; powróciwszy do kraju, oczyszcza Świątynię i restauruje kult jahwistyczny* (2 Krn 33). Po nim krótko panuje Amon (33,21-25).

4. Jozjasz przeprowadza wielką reformę kultową: niszczy obiekty kultu pogańskiego i znosi ten kult. Poleca odrestaurowanie Świątyni, a po odnalezieniu w trakcie prac przy Świątyni zwoju Prawa Mojżesza, nakazuje jego dokładne wcielenie w życie (2 Krn 34); *celebruje z najwyższym splendorem Paschę* (2 Krn 35) i zostaje śmiertelnie raniony pod Megiddo w starciu z faraonem Neko.

Lud wprowadził na tron syna Jozjasza, Jehoachaza, ale Neko zdetronizował go po trzech miesiącach rządów i uprowadził do Egiptu, zaś na tronie osadził jego brata Jehojakima (36,1-4), *którego z kolei po 11 latach rządów Nabuchodonozor zakuł w kajdany i uprowadził do Babilonu* (2 Krn 36,4-8).

Jehojakin panuje tylko trzy miesiące i 10 dni, po czym również zostaje uprowadzony do Babilonu (36,9-10), a na jego miejsce Nabuchodonozor ustanawia królem Sedecjasza, brata króla. Sedecjasz musiał przeżyć ostateczną klęskę Królestwa Judy. Jerozolima zostaje zburzona, Świątynia spalona, młodzieńcy i dziewice wymordowani, kosztowności zrabowane, a reszta ludu uprowadzona do niewoli (2 Krn 36).



Księga kończy się edyktem Cyrusa, który zwiastuje lepszą przyszłość dla Narodu Wybranego (2 Krn 36,22-23).

## 4. ASPEKTY LITERACKIE

Podstawowy materiał dla Kronikarza stanowi deuteronomistyczna historia. Ponadto Kronikarz formował swoje opowiadanie z materiału historycznego młodszego pochodzenia. Toteż dla zrozumienia tego specyficznego dzieła historycznego kapitalnego znaczenia nabiera rodzaj wykorzystanych źródeł i sposób ich opracowania.[16]

### 4.1. Źródła i sposób ich opracowania

Autor *Ksiąg Kronik* albo wyraźnie wymienia przytaczane źródła, albo też je wykorzystuje bez wyraźnego cytowania.

*Źródłami biblijnymi*, których autor używa często, ale nigdy ich nie cytując, są *Księgi Rodzaju, Jozuego, Samuela* dla genealogii 1 Krn 1,1 do 9,44. Opowiadania zaś historyczne od 1 Krn 10,1 do końca dzieła miały za podstawę opracowanie Sm-Krl, z którego Kronikarz przytacza często całe partie w dosłownym brzmieniu.

*Źródła pozabiblijne*, które są z reguły wyraźnie cytowane, należą do dwóch kategorii. Pierwsze miejsce zajmuje jakieś źródło historyczno-kronikarskie, cytowane pod różnymi nazwami: *Kroniki króla Dawida* (1 Krn 27,24); *Księga królów Izraela i Judy* (2 Krn 16,11; 25,26; 32,32); *Księga królów Izraela* (2 Krn 20,34); *Dzieje królów Izraela (2 Krn 33,18); Midrasz księgi królów* (2 Krn 24,27). Najprawdopodobniej chodzi wciąż o jedno i to samo źródło. Określenia „Izrael" i „Juda" są tutaj używane zamiennie, co widać choćby w 2 Krn 20,34; 33,18, gdzie *Księga królów Izraela* jest przytaczana w opisach królów judzkich Jozafata i Manassesa. Źródło to jednak nie pokrywa się z kanonicznymi *Księgami Sm-Krl*, gdyż zawiera często materiał nieznany tamtym księgom. Nawiązując do 2 Krn 24,27, O. EISSFELDT określa to źródło mianem „Midraszu o królach".[17]

---

[16] Por. A.M. BRUNET, *Chroniste et ses sources*, RB 60 (1953) s. 481-508; 61 (1954) s. 349-386; E. ZAWISZEWSKI, *Problemy literackie Księgi Kronik*, StPelp 1971, s. 137-147.

[17] *Einleitung in das A.T.*, s. 723.

Drugą kategorię stanowią *źródła prorockie*, gdyż autor odnosi je do znanych proroków, jak Samuel, Natan i Gad dla dziejów Dawida (1 Krn 29,29), Natan, Achiasz i Jeddo dla dziejów Salomona (2 Krn 9,29), Szemajasz i Iddo dla historii Roboama (2 Krn 12,15), Iddo dla Abiasza (2 Krn 13,22), Jehu, syn Chananiego, dla Jozafata (2 Krn 20,34), Izajasz dla Ozjasza i Ezechiasza (2 Krn 26,22; 32,32) i jakiś anonimowy „Widzący" dla historii Manassesa (2 Krn 33,19). Źródła tej kategorii określane są terminami zaczerpniętymi z literatury prorockiej, jak *„Słowa"* (1 Krn 29,29 i in.), *„Proroctwo"* (2 Krn 9,29), *„Widzenie" (chazot, chazon)* (2 Krn 9,29; 32,32), *„Midrasz"* (2 Krn 13,22) albo też powiedzeniem, że prorok je „napisał" (2 Krn 26,22).

Rzecz jest o tyle ciekawa, że powyższe źródła nie są cytowane w Sm-Krl. Przypuszcza się więc, że Kronikarz korzystał z nich bezpośrednio. Ale nic bliższego o nich powiedzieć nie możemy, może z wyjątkiem dokumentu Izajasza, który prawdopodobnie pokrywał się z kanonicznym Iz 36 – 39. Być może Kronikarz miał do dyspozycji jakieś opracowania historyczne, jakieś pamiętniki wspomnianych proroków niepisarzy. A jeszcze prawdopodobniej były to sekcje prorockie, wchodzące w skład wyżej określonego jako *„Midrasz o królach"* dzieła historycznego (A. SOGGIN).

Jest w każdym razie godnym uwagi, że Kronikarz podaje wiele informacji – i należy je uznać za poprawne – których brakuje w *Księgach Królewskich*. Należą tutaj m.in. następujące teksty:

| | |
|---|---|
| 2 Krn 11,5b-10a | Lista umocnień Roboama |
| 26,6-8 | Wojny Ozjasza przeciw Filistynom i Ammonitom |
| 27,5 | Wyprawa wojenna Jotama przeciw Ammonitom |
| 28,18 | Miasta utracone przez Achaza na rzecz Filistynów |
| 32,30 | Tunel Ezechiasza |
| 35,20-24 | Śmierć Jozjasza na polu bitwy. |

Jeszcze inne dość liczne wzmianki o fortyfikacjach i zbrojeniach oraz wojnach prowadzonych przez królów Judy wskazują na źródło specjalne, które tymi sprawami się zajmowało.[18]

Wielość i różnorodność wykorzystanych i zacytowanych przez Kronikarza źródeł robią wrażenie, że mamy do czynienia z dziełem o wybitnej wartości historycznej. Tak jednak nie jest, gdyż Autor w bardzo specyficzny dla siebie sposób wykorzystuje źródła. Kronikarz ma swoje bardzo szczególne

[18] E. SELLIN – G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg [11]1969, s. 261.



metody literackiego przekazu i przepracowania źródeł, na których się w swej pracy opiera.[19]

O sposobie potraktowania źródeł przez Kronikarza może nas dobrze pouczyć porównanie jego opracowania z Księgami Sm-Krl.

Czasem Kronikarz skrupulatnie, a nawet niewolniczo, powtarza opowiadania swoich poprzedników. Kiedy indziej lekko poprawia podkład *(Vorlage)* pod względem gramatycznym, stylistycznym czy też unowocześnia terminy. Kiedy indziej traktuje źródła z zadziwiającą swobodą. Dzieje się tak wtedy, gdy w grę wchodzi jego teologiczna wizja rzeczywistości. Tak więc Kronikarz opuszcza wszystko, co nie przyczynia się do uświetnienia pokolenia Judy i domu Dawidowego. Dla tych powodów cała historia przed-Dawidowa została streszczona w kilkunastu listach genealogicznych, które stanowią obramowanie dla pokoleń Judy, Beniamina i Lewiego. Autor przemilczał wyjście z Egiptu, Przymierze synajskie, okres Sędziów i karierę Samuela. Z panowania Saula pozostał tylko jego tragiczny finał. Nic się nie mówi o życiu Judejczyków w niewoli babilońskiej ani o losach pozostałych w kraju niedobitków.

Zostało w dziele przemilczane wszystko, co mogło przyćmić chwałę głównych bohaterów dzieła, Dawida i jego syna, Salomona. Tak więc nie powiedziano o perypetiach Dawida przed dojściem do władzy, o jego grzechach, o cudzołóstwie z Batszebą i zabójstwie Uriasza, o jego dramatach rodzinnych, upokarzającej ucieczce przed Absalomem, o zemście króla na przeciwnikach ani o niedołężnej starości. Przemilczał autor intrygi, które wyniosły na tron Salomona, liczne trudności wewnętrzne i zewnętrzne związane z jego panowaniem, jego liczne cudzoziemskie żony i jeszcze liczniejsze nałożnice, jego bałwochwalstwo. Z proroctwa Natana autor skrupulatnie usunął słowa o ewentualnym grzechu potomka Dawida i o karze Bożej (1 Krn 17,11-13; por. z 2 Sm 7,14).

Po śmierci Salomona Kronikarz ogranicza swoje zainteresowania jedynie do historii Królestwa Judy, pomijając całkowitym milczeniem państwo Izraela, *„które się zbuntowało przeciw domowi Dawida aż po dziś dzień"* (2 Krn 10,19). Jeżeli przelotnie Kronikarz wspomina w trakcie narracji Królestwo Izraela, to po to, by zilustrować historię Judy, która albo wchodziła w przymierze ze schizmatyckim królestwem, albo pozwalała się wciągać do

[19] M. ABERBACH, *Historical, Literary Aspects of the Chronicles*, RB 108 (2001) s. 503-510. Artykuł jest omówieniem dzieła prof. Izaaka KALIMI, *The Book of Chronicles*, w: *The Biblical Encyclopedia Library*, vol. XVIII, Jerusalem 2000.

różnych grzechów (2 Krn 18,1 – 19,2; 20,37; 25,17-24; 28,9). Kronikarz nawet nie nadmieni o upadku Samarii w r. 720. Nie poświęci ani słowa działającym w Królestwie Izraela wielkim prorokom Eliaszowi i Elizeuszowi.

Gdy zaś źródła nie zgadzają się z jego tezami teologicznymi czy kultowymi albo sprzeciwiają się wrażliwości religijnej jego współczesnych, Kronikarz nie waha się przed poprawkami i modyfikacjami. W 1 Krl 15,14 i 22,43-44 czytamy, że królowie Asa i Jozafat, choć postępowali dobrze przed Bogiem, to jednak nie usunęli synkretycznego kultu sprawowanego na wyżynach. Ale dla Kronikarza to jest nie do przyjęcia: prawość moralna i tolerancja bałwochwalstwa. Dlatego też stwierdza, że już ci królowie, daleko przed reformą kultową Jozjasza, znosili kult na wyżynach (2 Krn 14,4; 17,6). Według 2 Sm 8,17 synowie Dawida zostali mianowani kapłanami. Ale ponieważ po niewoli tylko synowie Lewiego mogli być kapłanami, Kronikarz zalicza synów Dawida do urzędników królewskich (1 Krn 18,17). Spis ludności w 2 Sm 24,1 jest wynikiem gniewu Bożego, zaś u Kronikarza doszło do tego występku na skutek pokusy szatana (1 Krn 21,2). Ponieważ sprzedanie przez Salomona dwudziestu miast galilejskich królowi Tyru było czymś upokarzającym (1 Krl 9,10-11), Kronikarz stwierdza, że Salomon odbudował miasta, które Hiram mu podarował (2 Krn 8,2).

Źródła ulegają modyfikacji także wtedy, gdy nie potwierdzają prerogatyw, jakie lewici zdobyli sobie w społeczności żydowskiej okresu Drugiej Świątyni (por. 1 Krn 13,2-6 i 2 Sm 6,2; 2 Krn 5,4 n i 1 Krl 8,2 n). Kapłan Jehojada był wspierany w swej akcji przeciw Atalii przez oddział cudzoziemców (2 Krl 11). W 2 Krn 23,2.4.6.7.8 etc. gwardziści zostali zastąpieni przez lewitów, gdyż po niewoli cudzoziemcom nie wolno było zbliżać się do sanktuarium.

Inne modyfikacje zostały wprowadzone dla wykazania, jak życiem królów i narodu rządzi zasada odpłaty. Klęski i nieszczęścia narodowe są wyjaśniane jako następstwa popełnionych grzechów (2 Krn 16,7-12; 20,35-37; 24,17-20; 25,14-28; 26,16-23). W 2 Krl 21,2-16 spotykamy się z całkowicie negatywną oceną długich rządów Manassesa (por. także Jr 15,4). Ale dla Kronikarza to było nie do przyjęcia, by bezbożny król panował tak długo (55 lat). Dlatego też Kronikarz mówi o deportacji Manassesa do Babilonii jako karze za jego bałwochwalstwo; tam, w obcej ziemi, król miał się nawrócić, został uwolniony i powrócił do Jerozolimy, gdzie mógł teraz panować spokojnie przez długie lata (2 Krn 33,11-18). Przedwczesna śmierć Jozjasza jest pokazana jako kara za jego nieposłuszeństwo słowu Bożemu (2 Krn 35,22). Ozjasz zostaje ukarany trądem za grzech i konsekwencje tego grzechu dosięgają go jeszcze po śmierci, gdyż odmawia mu się pogrzebania w grobach królewskich (2 Krn 26,23 wbrew 2 Krl 15,7).



Ze szczególnym upodobaniem Kronikarz opisuje rzeczywistości związane z kultem. Radość ludu uczestniczącego w obchodach Paschy była tak wielka, że zdecydowano się przedłużyć uroczystości o cały tydzień (2 Krn 30,23). Fragmenty źródeł, w których laik sprawował czynność liturgiczną albo wchodził do sanktuarium, zostają zmienione. Dlatego Samuel jest zaliczony do lewitów (1 Krn 6,13), a synowie Dawida są już tylko wojskowymi urzędnikami, a nie kapłanami (1 Krn 18,17). Zmiany służb liturgicznych, podobnie jak i listy genealogiczne personelu świątynnego, są bardzo szczegółowe (1 Krn 22 – 29). Zamieszczono bardzo dużo informacji o kapłanach, śpiewakach i muzykach świątynnych (2 Krn 5,12-13; 7,1.3.6; 13,8-12; 17,8-9; 20,9-21). Wiele uwagi poświęca Kronikarz przygotowaniom do budowy Świątyni i samej jej budowie (2 Krn 2 – 5). Dawid udaje się do Kiriat-Jearim po Arkę Przymierza jeszcze przed rozpoczęciem budowy pałacu (1 Krn 13,1-14; 14,1), podczas gdy 2 Sm 5 – 6 prezentuje odwrotny porządek rzeczy. Według Kronikarza Dawid przygotował budowę Świątyni tak dalece, że jest ona właściwie jego dziełem (1 Krn 22 – 26), podczas gdy w Sm-Krl budowniczym Świątyni jest Salomon.

Tak więc widzimy, że Kronikarz traktuje stare źródła w sposób bardzo osobisty. Twórca *Ksiąg Kronik* ukazuje się nam nie jako jakiś zbieracz czy kompilator źródeł, ale jako prawdziwy autor. On dobiera źródła i przystosowuje do swego teologicznego celu. Kronikarz opuszcza, cieniuje, zmienia, rozwija źródła. Robi to wszystko w tym celu, aby stare teksty mogły służyć jego zamiarom teologicznym.[20]

## 4.2. Walor historyczny

Przy tak specyficznym sposobie potraktowania źródeł przez Kronikarza pytanie o wartość historyczną dzieła nasuwa się samorzutnie. U Kronikarza przeszłość zostaje często wyidealizowana po to, aby mogła służyć jako lekcja teologiczna dla współczesnych. Wiele instytucji czy rytów sakralnych współczesnych autorowi zostaje przerzuconych w daleką przeszłość. Na przykład podział kapłanów i lewitów na 24 zmiany, właściwy dla późnej epoki powygnańczej, zostaje przeniesiony w czasy Dawida. Pascha celebrowana za Ezechiasza czy Jozjasza zawiera wszystkie elementy obchodu tego święta, jakie występowały o kilka wieków później. Prerogatywy lewitów

[20] Por. S. VIRGULIN, *Libri delle Cronache* (NVB 10), Ed. Paoline 1975, s. 31.

w Krn są daleko większe niż w Pięcioksięgu (zob. „statut lewitów" w Lb 8,5-26). Mało prawdopodobne jest, by Dawid wchodził w najdrobniejsze szczegóły służby śpiewaczej w Świątyni, jak to ukazuje Kronikarz (1 Krn 15,16-24; 25 etc.). Podobnie niewiarygodna wydaje się informacja o działalności misjonarskiej Ezechiasza wśród Samarytan i Galilejczyków (2 Krn 30,1-12). Oczywistym anachronizmem jest informacja 1 Krn 29,7, że za czasów Dawida były w użyciu darejki. Są to złote monety o wadze 8,41 g, wprowadzone w Palestynie dopiero po niewoli babilońskiej przez króla perskiego Dariusza. Mowy religijne królów czy wystąpienia proroków, którzy interweniują w sprawy publiczne królestwa, są przeważnie tworami samego Kronikarza, zdradzającymi jego styl i jego teologię (1 Krn 20,1-5; 22,7-16; 28,2-10; 2 Krn 13,4-12; 20,5-12). Liczby tyczące wojska czy ofiar są bardzo często przesadzone, co widać z porównania z Sm-Krl. Dla przykładu, Dawid miał zapłacić za klepisko Ornana 600 sykli złota według 1 Krn 21,25, podczas gdy rzeczywiście zapłacił tylko 50 sykli srebra (2 Sm 24,24).

Nie można jednak na podstawie tych spostrzeżeń wyciągać konkluzji, że dzieło Kronikarza nie posiada żadnej wartości historycznej. Odkrycia archeologiczne, badania historyczne, a także nowoczesna krytyka, wykazały, że Kronikarz miał dostęp do autentycznych źródeł i że je w wielu przypadkach wiernie przekazał. Inskrypcja z Karnak potwierdza relację Kronikarza o wyprawie faraona Szoszenka (2 Krn 12,2-11).[21] Szczegóły przekazane przez Kroniki w sprawie podziemnego akweduktu Ezechiasza (2 Krn 32,30), bardziej kompletne niż sumaryczna nota zawarta w 2 Krl 20,20, zostały potwierdzone przez znalezioną inskrypcję w Siloe.[22] Okoliczności śmierci Jozjasza podane w 2 Krn 35,23-24 są bardziej prawdopodobne niż zawarte w 2 Krl 23,29-30.

W konkluzji trzeba podkreślić, że *Księgi Kronik* zawierają dane ścisłej historii i inne, które takiej wartości nie posiadają. Kronikarz nie jest historykiem w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, jest on raczej teologiem, homiletą, apologetą. „Skupia on swoją uwagę na dawnych doświadczeniach, przede wszystkim na doświadczeniach epoki Dawidowej, i w ich świetle «rozważa» rzeczywistość idealnego królestwa. W jego ujęciu przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zlewają się w jedną syntezę. W epokę Dawida przerzuca on wszystko, co w dziedzinie kultowej miał przed oczyma, opuszczając to, co

[21] Szoszenk (inaczej Szeszonk, bibl. Sziszak) panował w Egipcie w latach ok. 945-925 przed Chr. Zob. BJ, s. 1807. Tekst inskrypcji z Karnak w ANET s. 263-264; por. listę miast na s. 242 n. Foto w: ANEP nr 349. Sławna inskrypcja jest przedmiotem wielu studiów, np. B. MAZAR, *The Campaign of Pharaon Shishak to Palestine*, VTSup 4 (1957) s. 57-66; J. BRIGHT, *Historia Izraela*, Warszawa: Pax 1994, s. 240.

[22] Zob. niżej s. 236 n.



mogłoby umniejszyć blask jego bohatera. Nie umniejszając wartości nowych autentycznych informacji, w dziele jego będziemy szukać nie tyle rekonstrukcji przeszłości, co obrazu rzeczy i trosk jego własnej epoki".[23]

„Kronikarz to twórca podobny do kogoś z owych wielkich malarzy średniowiecza, który maluje na swych płótnach historię świętą, ale w kolorach, które wyrażały zapał jego wiary, w szatach i postawach ludzi swego czasu przerzuconych w przeszłość: Dawid ubrany jest w szaty XV-wieczne, świątynia ma kształty katedry gotyckiej, a posługujący w niej – paramenty kapłańskie z XV w., zaś nieprzyjaciele u wrót są żołnierzami w zbroi husarskiej. Z zachowaniem proporcji Kronikarz tak ukazuje historię Jerozolimy, miasta świętego, jak mógł uczynić jakiś pisarz żydowski, przywiązany do swojej wiary i swego kultu w IV w. przed Chr. Poprzez jego świadectwo posłannictwo tej historii dociera bezpośrednio do człowieka jego czasów".[24]

## 4.3. Rodzaj literacki

Z rodzaju i liczby wykorzystanych źródeł widać jasno, że Kronikarz miał intencję napisania historii. Ale ze sposobu potraktowania tych źródeł wynika nie mniej wyraźnie, że autor chciał uwypuklić pewną doktrynę teologiczną. W opracowaniu swojego podkładu i źródeł, już to przez opuszczenia, już to przez dodatki, przez korektury i przestawienia następstwa wypadków, wkraczał w substancję źródeł o wiele bardziej, niż czynił to Deuteronomista. Mimo wszystko nie zapewniło to powstającemu dziełu jakiejś wewnętrznej jednolitości. G. VON RAD[25] nie może się oprzeć wrażeniu jakiegoś duchowego wyczerpania przynajmniej pod względem formy pisarskiej. Ale w jakiejś mierze dotyczy do również konsekwencji teologicznej i wewnętrznej zwartości. Podobnie ocenia pisarstwo Kronikarza W. RUDOLPH,[26] który mówi, że „Kronikarza bez wątpienia nie można zaliczać do najlepszych mistrzów narracji w ST".

Wielu uczonych określa dzieło Krn jako *historię religijną*, a więc taką, jaka rozwijała się w późnym judaizmie. W takiej historii wszystko jest podporządkowane zamiarowi dydaktycznemu, a źródła są traktowane z dużą swobodą. Określenie to jednak wydaje się zbyt szerokie i nie uwypuklające zasadniczych cech dzieła Kronikarza. Boć i *opus deuteronomisticum* też jest określane jako

[23] H. CAZELLES, *Les Livres des Chroniques*, BJ s. 440.

[24] F. MICHAELI, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel 1967, s. 34 n.

[25] G. VON RAD, *Teologia S.T.*, s. 274.

[26] W. RUDOLPH, *Problems of the Books of Chronicles*, VT 4 (1954) s. 403.

historia religijna. A jednak, mimo pewnych analogii między obu dziełami, historia Kronikarza jest o wiele swobodniejsza w traktowaniu źródeł, a zapożyczona od Deuteronomisty zasada odpłaty staje się tutaj fundamentalnym i tak daleko sięgającym pryncypium, że wszystko zostaje mu podporządkowane.

Inni liczni uczeni uważają dzieło Kronikarza za *midrasz*. Przez midrasz rozumie się pewien rodzaj refleksji historycznej, która wychodząc z wcześniejszego materiału, czy to przekazanego ustnie, czy też już ustalonego na piśmie, czyni go bardziej użytecznym dla współczesnego czytelnika. Założeniem midraszu jest zawsze uwypuklić dzieło Boże czy słowo Boże. Dlatego jest on zawsze ściśle związany z wcześniejszymi tekstami biblijnymi (etymologicznie termin „midrasz" pochodzi od *darasz*, tzn. szukać, badać).[27] Jest charakterystyczne, że wśród wielu źródeł jest wyraźnie zacytowany przez Kronikarza (2 Krn 24,27) również jakiś *Midrasz księgi królów*, w BT przetłumaczone przez „komentarz do księgi królów").

Jednak i tego określenia nie można przyjąć bez zastrzeżeń. Także i pod to miano podciąga się całą gamę pism i dlatego powiedziawszy, że *Księgi Kronik* są midraszem, jest się dalekim od precyzji. Do rodzaju midraszu zalicza się między innymi takie księgi kanoniczne, jak *Estery, Judyty, Tobiasza* czy nawet *Jonasza*. A przecież oczywista jest wyższość *Kronik* pod względem wartości historycznej w porównaniu z tamtymi pismami. Trzeba zawsze pamiętać, że jakaś selekcja materiału i emfaza, odnosząca się do pewnych szczegółów, jest czymś zwyczajnym u historyków starożytnych, podobnie jak i u współczesnych, a upiększenia w najróżniejszych formach są czymś wspólnym dla wielu rodzajów literackich.[28]

Dlatego najbliższe prawdy wydaje się twierdzenie, że *Księgi Kronik* stanowią dzieło historyczno-teologiczne oryginalne, którego nie potrafimy wstawić w żadną konkretną kategorię literacką. „Jest to dzieło literackie pastoralno-katechetyczne wspólnoty żydowskiej ostatnich wieków przed Chrystusem, kiedy to wierni czciciele Boga, żyjąc w relatywnym spokoju, odczuwali przede wszystkim potrzebę pogłębienia swojej wiary w świetle minionej historii ludu Bożego".[29]

[27] Por. R. BLOCH, *Midrash*, DBSup V kol. 1263; M.P. MILLER, *Midrash*, IDBSup s. 593-597.
[28] Por. I.L. SELIGMANN, *Voraussetzungen der Midraschexegese*, VTSup 1 (1953) s. 150-181.
[29] S. VIRGULIN, *Cronache*, s. 40.



## 5. WIZJA KULTU BOŻEGO

Ustaliliśmy ponad wszelką wątpliwość, że Kronikarzowi przyświecały w jego pisarstwie założenia teologiczne i duszpasterskie. Mówiąc o źródłach, zauważyliśmy jego wielkie zainteresowanie Świątynią Jerozolimską, dynastią Dawidową i lewitami. Jego adresatem jest gmina żydowska powygnańcza, skupiona wokół Świątyni i arcykapłana. Życie tej wspólnoty jest kształtowane przez służbę Bożą. Czego zatem Kronikarz naucza o kulcie?[30]

Kronikarz uważa kult za podstawowy obowiązek Izraela. Jest to zasadniczo służba Boża *('abodat Jahwe)*. Kronikarz jest tym, który to pojęcie biblijne sprowadził głównie do sfery kultowej. W 2 Krn 30,8; 35,3 „służyć Panu" oznacza świętowanie Paschy, przy czym w 35,3 oznacza to specjalnie kultowe funkcje lewitów. Jeszcze dokładniej w 2 Krn 33,16 „służyć Jahwe" oznacza zarówno składanie ofiar przez Judę, jak i podobne czynności ofiarnicze nawróconego Manassesa.

Opisy ofiar czy wzmianki o ich składaniu są u Kronikarza bardzo częste. Składa się je codziennie rano i wieczorem, w dni szabatu, nowiu księżyca i dorocznych świąt. Ponadto bardzo liczne są informacje o ofiarach składanych w specjalnych okolicznościach, a więc przy przeniesieniu Arki na Syjon (1 Krn 16,1-2), po ustaniu plagi w Jerozolimie (1 Krn 21,26), w dzień dedykacji Świątyni (2 Krn 7,7), a potem przy jej oczyszczeniu za Ezechiasza (2 Krn 29,35) czy za Jozjasza (35,1).

Nieraz określano Kronikarza jako legalistę i rytualistę. Prawda, że kult, ofiary, obrzędy nadają piętno całemu jego ujęciu życia Izraela. Prawdą jest i to, że troska o czystość rytualną, o wykonanie prawa obrzędowego zawsze bardzo leży mu na sercu. Raz po raz słyszymy, że jakiś obchód odbył się zgodnie z poleceniem Prawa. Tak więc mamy wzmiankę o prawie składania nieustannej ofiary całopalnej (1 Krn 16,40; 2 Krn 23,18), uwagę o tym, że Ezechiasz ofiarował część dóbr na ofiary codzienne i świąteczne zgodnie z przepisem Prawa (2 Krn 31,3). Dowiadujemy się również, że podczas celebrowania Paschy za Ezechiasza kapłani zajmowali miejsca zgodnie z urzędem i według Prawa Mojżesza (2 Krn 30,16). Jednakże trzeba to mocno podkreślić, że ani życie religijne nie sprowadza się jedynie do obrzędu kultowego, ani Prawo, choćby było zachowane jak najdokładniej, nie daje samo przez się zbawienia. Jeśli w tekstach kapłańskich (P) zasadniczą ofiarą było całopalenie, to Kronikarz zdaje się dawać pierwszeństwo ofierze wspólnotowej.[31] Jest to ofiara radosna

[30] Por. T. BRZEGOWY, *Teologia kultu Bożego u Kronikarza*, AK 99 (1982) s. 429-442.
[31] O sposobie tłumaczenia terminu *zebach szelamîm* zob. T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*;

BIBLIOTEKA

(Pwt 12,7), a Kronikarz lubi serca radosne i lud w uniesieniu. On kładzie nacisk na tę ofiarę wspólnotową połączoną z „wychwalaniem" Jahwe. I właśnie do tego wychwalania przywiązuje Kronikarz szczególną wagę. „To wyznanie albo dziękczynienie (eucharystia greckiego tekstu Machabejczyków i Syr 37,11) jest dla Kronikarza elementem tak wielkiej wagi, że muzykantom powierzy nadzór nad pracami renowacyjnymi Świątyni (2 Krn 34,12). Można się pytać, czy nie ma jakiegoś ścisłego związku między poglądami Kronikarza i autora Ml 1,11 przeciwstawiającego kapłańskim ofiarom Jerozolimy ofiarę czystą, składaną na każdym miejscu imieniu «Jahwe Zastępów»".[32] A to są elementy prorockiej tradycji kultowej, które warto u Kronikarza zauważyć.[33]

Wypada też podkreślić doniosłość wiary w myśli Kronikarza. Przejawem bezpośrednim tej wiary jest modlitwa, która stawia człowieka w obecności Boga. Dzieło kronikarskie zawiera prawdziwy skarbiec pięknych i głębokich modlitw. Aby wymienić najgodniejsze uwagi przykłady, wspomnijmy hymn pochwalny śpiewany podczas inauguracji służby lewickiej przed Arką Przymierza (1 Krn 16,8-36), wielką modlitwę dziękczynną Dawida, skierowaną do Boga w odpowiedzi na odebraną obietnicę trwałości dynastii (1 Krn 17,16-27) i inną modlitwę wypowiedzianą przez Dawida przy końcu życia (1 Krn 29,10-19). Dawid jest przez Kronikarza ukazany jako wzór dla wszystkich modlących się. Tak więc Dawid modli się, aby Bóg dał jego synowi Salomonowi zrozumienie i mądrość do zachowania Prawa Bożego (1 Krn 22,12) i aby skierował serca ludu ku sobie (1 Krn 22,18). Ufna modlitwa jest zawsze skuteczna, zwłaszcza w niebezpieczeństwie (2 Krn 18,31). Modlitwa zmusza do klęski nawet szatana, jak tego doświadczył Dawid, gdy był kuszony do przeprowadzenia spisu ludności (1 Krn 21,8). Sławny epizod Jabesa (1 Krn 4,9 n) pokazuje, jak modlitwa zwycięża magię. Kronikarz opiera się wszelkiemu rodzajowi magii. Gdy kapłan wypowiada błogosławieństwo, skutek przychodzi nie przez magiczną siłę słowa, lecz od Jahwe, który z nieba wysłuchuje modlitwy (2 Krn 30,27). Warto zauważyć i to, że modlitwy u Kronikarza nigdy nie mają formy metrycznej, poetyckiej. Według A. VAN SELMSA jest to podyktowane obawą, aby rytmiczna forma modlitwy nie została zrozumiana jako magiczna siła zdolna do osiągnięcia skutku mechanicznie, sama przez się.[34]

Zarzucano też nieraz, że ideę odpłaty, tak dobrze znaną choćby z wykładu deuteronomistycznego, doprowadził Kronikarz do absurdu. Ale on

Tarnów 2002, s. 200-201.

[32] H. CAZELLES, *Chroniques*, s. 14.

[33] W. RUDOLPH, *Problems of the Books of Chronicles*, s. 406.

[34] A. VAN SELMS, *I Kronieken*, Gröningen – Batavia 1939, s. 31.



uczy, że Bóg nie karał natychmiast i jakby automatycznie po popełnieniu grzechu, lecz najpierw posyłał proroków, którzy napominali i zachęcali do nawrócenia. Kronikarz także jest świadom, że przez żal nie możemy znowu jakby mechanicznie odwrócić kary Bożej, lecz musimy czekać aż Bóg na nowo okaże się łaskawy (2 Krn 29,10 por. z w. 36). Kronikarz jest teologiem łaski, gdy zastanawia się, czy człowiek rzeczywiście jest w stanie pełnić wolę Bożą. I okazuje się, że posłuszeństwo ludu Bożemu nakazowi jest dziełem samego Boga (2 Krn 30,12) i dlatego zanosi się modlitwy o właściwą dyspozycję serca, o mądrość i siłę do pełnienia Prawa Bożego.

Pan wysłuchuje każdego, kto się przed Nim upokorzył: *„Ponieważ się ukorzyli, nie zniszczę ich i ześlę niebawem ocalenie"* (2 Krn 12,7). Doświadczył tego najpierw Roboam, potem Ezechiasz (2 Krn 32,26). Nawet bałwochwalca Manasses, skoro w ucisku głęboko się upokorzył, został wysłuchany (2 Krn 33,11 nn). Upokorzyć się nie oznacza tylko uznać swój błąd, ale przede wszystkim Bogu zaufać i na Nim polegać (2 Krn 13,18; 14,10; 16,7 nn).[35]

Ulubionym wyrażeniem Kronikarza jest *„szukać Jahwe"*.[36] Otóż ma ono tutaj o wiele szersze znaczenie niż się wydaje niektórym egzegetom. Tak dla VON RADA „szukać Jahwe, to znaczy przestrzegać prawa kultowego i respektować wybrane miejsce kultu, Jerozolimę".[37] Oczywiście zawiera się w nim właściwy stosunek do kultu i w tym sensie wyrażenie służy do oceny wielu królów (2 Krn 12,14; 14,3; 17,4 etc.). Ale równocześnie *darasz Jahwe* w *Księdze Kronik* jest równoznaczne z „wypełniać wolę Bożą" albo „zachować przykazania" (1 Krn 22,19; 2 Krn 14,6; 34,27). Szukać Boga to nie co innego, jak zwrócić się z ufnością do Boga, oprzeć się jedynie na Nim.

Kronikarz przywiązany jest do obrzędów i przepisów rytualnych. Ale przecież on uczy, że przez wielkie i liczne ofiary człowiek nie może dać Bogu więcej niż sam otrzymał (1 Krn 29,14), a dyspozycja ducha jest jednak ważniejsza niż przepisy o czystości rytualnej. Bóg wysłuchuje modlitwy Ezechiasza za pielgrzymów, którzy obchodzili Paschę, choć nie dopełnili obowiązku rytualnego oczyszczenia: *„Panie, w dobroci swej, przebacz wszystkim, którzy szczerym sercem szukają Pana, Boga swych ojców, choć nie odznaczają się czystością wymaganą do spożywania rzeczy świętych!"* (2 Krn 30,18b-19).

Kronikarz często przytacza prawo kultowe. Ale przecież prawo nie ogranicza się do kultu, lecz obejmuje całe życie. W rzeczywistości Kronikarz większą

[35] Por. L. RANDELLINI, *Cronache*, s. 38.

[36] Zob. objaśnienie tego typowo prorockiego pojęcia w: T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela*, cz. 2, Tarnów 1997, s. 27.

[37] G. VON RAD, *Teologia S.T.*, s. 278.

wagę przywiązuje do Prawa Mojżeszowego niż deuteronomiści.[38] Jest to prawo spisane, prawo Jahwe, prawo Jahwe Boga. Jest ono ustalone i ma moc obowiązującą. Dlatego Kronikarz kładzie wielki nacisk na nauczanie ludu treści Prawa. Król Jozafat, w ramach dokonywanej przez siebie reformy sądownictwa, rozesłał po kraju urzędników państwowych i religijnych z zadaniem nauczania ludu. Wysłannicy królewscy zabrali ze sobą *Księgę Prawa Pańskiego*, a zatem to prawo stanowiło treść ich nauczania (2 Krn 17,9).[39] Kapłani i lewici mieli obowiązek interpretowania Prawa, mieli się temu zadaniu poświęcić (2 Krn 31,4). Publiczne czytanie Prawa i jego objaśnianie stało się częścią regularnego kultu i obchodów świątecznych. Opis lektury *Księgi Prawa* przez Ezdrasza podczas Święta Namiotów stanowi najbardziej przejmujący przykład „liturgii słowa" na kartach całej Biblii (Ne 8). Kronikarz opowiada, że czytano dobitnie, z dodaniem objaśnień, tak, że lud rozumiał czytanie (w. 8). Lud zaś powstawał na czas lektury, podnosił ręce, odpowiadał „Amen, amen", to znów padał na kolana i przywierał twarzą do ziemi, kiedy indziej wybuchał płaczem (ww. 5-9), posypywał głowy popiołem, przywdziewał się w wory, wyznawał grzechy, a w końcu zobowiązał się pod przysięgą do zachowania *„wszystkich przykazań Pana, Boga naszego"* (Ne 10,30). Widzimy więc, że jest to liturgia bardzo spojona z życiem, liturgia zdolna do *„oddzielenia szpiku od kości"*, jak to się stało rzeczywiście z małżeństwami mieszanymi (Ezd 10,3).

Możemy więc to omówienie podsumować stwierdzeniem, że Kronikarz ukazuje Izraela jako kościół Boży, rządzony przez potomków tych, którzy służyli za Mojżesza czy Dawida. Wśród tego ludu na wybranym miejscu, na Syjonie, mieszka Pan. Oznakami tego ludu są poranne i wieczorne ofiary, doroczne święta, regularnie funkcjonujące kapłaństwo, ołtarz całopalenia i tłum czcicieli wdzięcznych za obecność Boga w Jerozolimie. Kult jest nieustannym wychwalaniem Boga, dziękczynieniem za niewyczerpaną łaskę Boga, który wybrał Jerozolimę na stolicę teokracji. Jest to dziękczynienie za dzieje narodu, w których nadto często pojawiał się grzech, zwłaszcza w życiu pomazańców Bożych, królów z dynastii Dawidowej. Ale grzech nie doprowadził narodu do zguby, gdyż Bóg zsyłał uzdrowienie i to przeobfite. Jeżeli ten naród ma zachować swe istnienie na przyszłość, to najważniejszą rzeczą jest zachowanie właściwej postawy i relacji z Bogiem, czemu służy poprawny i regularny kult.

[38] M.J. MYERS, *I Chronicles. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City – New York 1965, s. LXXVIII.

[39] Wydaje się rzeczą prawie pewną, że Kronikarz popełnił tutaj anachronizm, przerzucając na czasy monarchii izraelskiej praktykę, jaka się przyjęła dopiero w epoce perskiej. Por. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 359 n.

# VII

# ZNACZĄCE WYDARZENIA OKRESU MONARCHII

## 1. SALOMON I JEGO DZIEŁO

### 1.1. Wstąpienie na tron

Salomon (hebr. *Šᵉlōmō* wiąże się naturalnie z rdzeniem *š-l-m*, tzn. „pokój") był drugim synem Dawida i Batszeby; ich pierwsze dziecko zmarło zaraz po urodzeniu (2 Sm 12,18). Praktycznie nic nie wiemy o rodzinie Salomona. Dowiadujemy się tylko, że miał liczne żony i jeszcze liczniejsze konkubiny, zwłaszcza obcego pochodzenia (1 Krl 11,1; por. Pnp 6,8). Jego pierwszorzędną małżonką wydaje się być córka faraona, gdyż dla niej Salomon zbudował specjalny pałac (1 Krl 7,8b). Spośród innych żon wymieniona jest po imieniu tylko Naama Ammonitka (14,21.31), matka Roboama, następcy Salomona.

Salomon nie miał prawa do sukcesji po Dawidzie. Pierwszym po Absalomie, który nabywał to prawo, był Adoniasz. On też skupił wokół siebie spore grono popleczników łącznie z Joabem, dowódcą wojska, i Abiatarem, najwyższym kapłanem. Przy ich pomocy postanowił zdobyć koronę jeszcze za życia Dawida i w tym celu udał się do źródła Ain Rogel, aby odebrać namaszczenie królewskie (1 Krl 1,5-9).

Tymczasem inna partia, na której czele stali kapłan Sadok, dowódca wojskowy Benajasz i prorok Natan, forsowała swój plan. Nie wiadomo, czy Batszeba była dla niej inspiracją czy vice versa. W każdym razie Natan nakłonił Batszebę, by szybko wpłynęła na decyzję starego i słabnącego Dawida, by przypomniała mu złożoną przez niego przysięgę, że syn Batszeby będzie jego sukcesorem, i poinformowała o krokach Adoniasza (1 Krl 1,13-17). Batszeba uczyniła wszystko, jak było ustalone, a gdy ona wyszła, natychmiast wszedł do Dawida Natan i poparł jej słowa. Dawid nie miał siły oprzeć się

takiemu naciskowi i, choć nie wiadomo, czy kiedykolwiek miał taką wolę, poprzysiągł Batszebie, że Salomon otrzyma tron po ojcu. Następnie Natan, Sadok i Benajasz zostali upoważnieni do urzeczywistnienia tej woli poprzez namaszczenie Salomona przy źródle Gichon (1 Krl 1,32-35).

Wszystko odbyło się zgodnie z poleceniem króla. Wsadzono Salomona na mulicę królewską i z największą pompą, w asyście przybocznej straży Dawida, złożonej z Keretytów i Peletytów, udano się do źródła: *„Tam kapłan Sadok wziął róg oliwy z Namiotu i namaścił Salomona. Wtedy zagrano na rogu, a cały lud zawołał: «Niech żyje król Salomon!» Potem cały lud wszedł za nim na górę, przy dźwięku fletów okazywał radość tak wielką, że aż ziemia drżała od ich okrzyków"* (ww. 39-40). Przebieg ceremonii dowodzi, że partia Salomona była bardzo dobrze zorganizowana.

Znamienne jest, że podczas tej intronizacji Salomona nie są obecni „starsi" Judy i Izraela. Powód nietrudno zrozumieć. To była zupełnie nowa droga powołania na króla.[1] Nie było tu charyzmatycznego doświadczenia, nie było zatwierdzenia przez lud i nie było nadzwyczajnych oznak w życiu namaszczonego. Nie było tu Bożego działania czy nakazu, poza zaprzysiężonym słowem Dawida i udziałem kapłana i proroka. Salomon zawdzięczał swoją pozycję temu, że był synem faworyzowanej żony, a nie męstwu wojennemu. Był pupilkiem pałacowej dyplomacji i nie miał najmniejszego pojęcia, jak ogromną cenę musiał zapłacić jego ojciec za koronę królewską. „Salomon urodził się w czepku i to jest widoczne prawie w każdym akcie jego administracji dziedzictwem po Dawidzie. Jednakże miał on inne zalety, które niewątpliwie rozwinął w swej młodości i bez których oczywiście nie stałby się ulubieńcem królewskiego dworu".[2]

Salomon był zasadniczo koregentem z Dawidem tak długo jak ten ostatni zostawał przy życiu, chociaż w rządzeniu działał zupełnie samodzielnie. Pierwsze jego decyzje musiały dotyczyć jego rywala. Zwolennicy Adoniasza, usłyszawszy gromkie okrzyki ludu odnoszące się do osoby Salomona, zrozumieli, że to koniec ich oczekiwań i szybko się rozproszyli. Adoniasz zaś

[1] Ks. S. ŁACH napisał, że „Salomon (...) dokonał zamachu stanu i zagarnął władzę, usuwając starszego brata Adoniasza" (PEB II s. 468). Ostatnio J. VERMEYLEN, *David a-t-il été assassiné*, RB 107 (2000) s. 481-494, wyraził pogląd, że Salomon doszedł do władzy na drodze rewolucji i krwawego zamachu stanu. Nie wydaje się to jednak słuszne. Jeżeli za życia Dawida można mówić o zamachu stanu, to w odniesieniu do Absaloma i Adoniasza, którzy usiłowali zdobyć władzę królewską wbrew panującemu wciąż Dawidowi. Natomiast Salomon został wyznaczony na króla przez samego Dawida, choć pod wpływem Batszeby i Natana.

[2] J.M. MYERS, *Solomon*, IDB IV 401 (399-408).



schronił się do sanktuarium i uchwycił się rogów ołtarza, by skorzystać z prawa azylu. Przyrzekłszy Salomonowi lojalność, został puszczony wolno do domu (w. 50-53).

Umierający Dawid zostawił Salomonowi pewne polecenia, coś w rodzaju testamentu (1 Krl 2,1-11). Najpierw zalecił mu przestrzeganie Prawa Bożego. Potem dał mu szczegółowe polecenia co do pewnych ludzi, jak Joab, synowie Barzillaja i Szimei, których należy ukarać lub nagrodzić stosownie do ich czynów wobec Dawida.

Wszystko wskazuje na to, że Salomon nie zwlekał z rozprawieniem się ze swymi rywalami. Okazja do rozliczenia się z Adoniaszem nastała, gdy ten za pośrednictwem Batszeby poprosił króla o rękę Abiszag Szunemitki. Abiszag nie była w ścisłym sensie żoną Dawida, ale w mniemaniu ludu przynależała do królewskiego haremu. Harem zaś był wyłączną własnością króla i przechodził z królestwem na następcę. Salomon więc zinterpretował prośbę Adoniasza jako wymierzoną przeciw jego prerogatywom królewskim. Dlatego kazał Adoniasza zabić (2,25). Abiatar, który był prawą ręką Dawida w sprawach religijnych, a potem niefortunnie opowiedział się za Adoniaszem, został zesłany do wioski Anatot (1 Krl 2,26-27). Potem przyszła kolej na dowódcę Joaba (ww. 28-35) i na Szimejego (ww. 36-46).

Tak oto Salomon wyeliminował przeciwników i umocnił swą władzę królewską (w. 46b). Jednak ten sposób rozprawienia się z przeciwnikami pozostaje w ostrym przeciwieństwie do tego, jak Dawid traktował swych rywali. Było to oznaką i zapowiedzią nowych czasów i innego charakteru panującego.

## 1.2. Mądrość i potęga

Są w życiu Salomona epizody, które dowodzą jego głębokiej i autentycznej religijności. Jak inni wybrani mężowie był i on zaszczycany Bożymi wizjami. Jedna z nich miała miejsce na samym początku panowania w sanktuarium Gibeonu, dokąd Salomon udał się w pielgrzymce z zamiarem złożenia ofiar (1 Krl 3,4-15). Samo miejsce pielgrzymki Salomona jest nieco zaskakujące. Od czasów Dawida była w Jerozolimie Arka Przymierza i na klepisku Arauny wznosił się ołtarz całopalenia (2 Sm 6; 24,25). Ale widocznie Izrael jeszcze nie był przyzwyczajony do tego nowego sanktuarium w mieście niedawno zdobytym na Jebusytach. Salomon chciał być może złożyć ofiary „z większym rozmachem" i dlatego zdecydował się na to starożytne sanktuarium poza Jerozolimą. Oddajmy teraz głos natchnionemu historykowi:

*„Król udał się do Gibeonu, bo tam była wielka wyżyna. Salomon złożył na owym ołtarzu tysiąc ofiar całopalnych. W Gibeonie Pan ukazał się Salomonowi w nocy, we śnie. Wtedy rzekł Bóg: «Proś o to, co mam ci dać!». A Salomon odrzekł: «Tyś okazał wielką łaskę Dawidowi, Twemu słudze, a mojemu ojcu (...) Teraz więc, o Panie, Boże mój, Tyś ustanowił królem Twego sługę w miejsce Dawida, mego ojca, a ja jestem bardzo młody. Brak mi doświadczenia! (...) Racz więc dać Twemu słudze serce pełne rozsądku* (dosł. serce rozumiejące) *do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra i zła, bo któż zdoła sądzić ten lud Twój, tak liczny?»"* (1 Krl 3,4-9).

Panu Bogu wyraźnie spodobała się ta modlitwa i w udzielonej odpowiedzi Bóg pochwalił młodego króla, że nie prosił o długie życie, bogactwo czy zgubę nieprzyjaciół. Bóg więc daje mu *„serce mądre i rozsądne, jakiego przed tobą nie było i po tobie nie będzie"* (w. 12), a ponadto bogactwo i sławę, jakich nie będzie miał żaden inny król. Po skończonym widzeniu Salomon przybył do Jerozolimy i złożył tu wielkie ofiary, a swym sługom wyprawił ucztę.

Niebawem po teofanii Salomon rozpoczął sądzenie Izraela. Rozstrzygając genialnie sprawę dwóch kobiet, prawujących się o dziecko, Salomon pokazał w praktyce, jak wielka jest jego mądrość (3,16-28). I tak owa mądrość Salomona stała się przysłowiową. Ta mądrość była jednym z powodów, dla którego królowa Saby przybyła do Jerozolimy i tu rozmawiała z królem *„o wszystkim, co ją nurtowało"*, i przekonała się osobiście, że mądrość Salomona przewyższa wszystko, co się na jej temat mówiło (10,1-13). Owocem i przejawem tej mądrości było 3000 przysłów i 1005 pieśni, które Salomon ułożył (1 Krl 11,41). Wiele z nich zostało nam przekazanych w Księdze Przysłów, która zaczyna się takim tytułem: *„Przysłowia Salomona, syna Dawida, króla nad Izraelem"*. Inny duży zbiór tej księgi zaczyna się od podobnych słów: *„I te są przysłowia Salomona, które zebrali ludzie Ezechiasza, króla judzkiego"* (Prz 25,1). Tradycja przypisała jeszcze Salomonowi autorstwo *Pieśni nad Pieśniami, Księgi Koheleta i Mądrości Salomona*. Redaktor *Księgi Królewskiej*, podsumowując życie Salomona, wyraźnie uwypuklił niezwykłą mądrość jako jego wyróżniającą cechę (1 Krl 11,41).

Czym była owa mądrość Salomona? Mądrość Salomona trzeba oczywiście widzieć w szerszym kontekście starożytnej mądrości izraelskiej i w ogóle bliskowschodniej. Jest to szerokie i trwałe zjawisko kulturalne i religijne w świecie starożytnym i omawia się je bardziej szczegółowo przy literaturze mądrościowej Izraela.[3] Pewne jednak objaśnienie wydaje się i tutaj konieczne.

[3] Zob. np. S. POTOCKI, *Rady mądrości*, Lublin 1993; T. BRZEGOWY, *Krytyka tradycyjnej mądrości w Księdze Koheleta*, ACr 25 (1993) s. 21-42.



Aby zrozumieć, na czym polegała mądrość Salomona, trzeba zobaczyć terminologię użytą w odpowiednich opisach i zestawić ją z uzdolnieniami, jakie tradycja przypisała Salomonowi. W swej modlitwie Salomon prosił Boga o „mądre serce", konieczne do sądzenia ludu i do rozróżniania między dobrem i złem (1 Krl 3,9). Jest to więc uzdolnienie do dobrego sprawowania sądownictwa, które było podstawową prerogatywą króla. Taka właśnie mądrość zostaje niebawem zilustrowana pewną pokazową sprawą sądową. Kiedy rozeszła się wieść o tym rozstrzygnięciu, cały Izrael przekonał się, że król *„jest obdarzony mądrością Bożą do sprawowania sądów"* (3,28). Występujące tu terminy „sądzić", „rozpoznawać między dobrem i złem", „sąd", „mądrość Boża" wyraźnie wskazują, że chodzi o zdolność orzekania sądowego.

Wizyta królowej Saby pokazuje jednak jeszcze inną stronę owej mądrości. Była to zdolność rozwiązywania zagadek i rozprawiania o wszystkim, co człowieka otaczało i nurtowało (1 Krl 10,3; por. Mt 12,42; Łk 11,31). Zaletą mędrca było ująć swe spostrzeżenie w zwięzłe, zgrabne powiedzenie, przysłowie lub zagadkę, określane terminem hebrajskim *maszal*.[4]

Zakres zainteresowań tej mądrości był wprost nieograniczony. Koncentrowała się ona na opisaniu rzeczywistości, w jakiej żył człowiek, i na porządkowaniu jej elementów, poznawanych drogą obserwacji i refleksji. Autor 1 Krl 5,9-13 napisał: *„Mądrość Salomona przewyższyła mądrość wszystkich ludzi Wschodu i mądrość Egipcjan. Górował on mądrością nad wszystkimi ludźmi, nawet nad Etanem Ezrachitą i Hemanem, jako też Kalkolem i Dardą, synami Machola (...) Wypowiedział bowiem trzy tysiące przysłów, a pieśni jego było tysiąc pięć. Rozprawiał też o drzewach: od cedrów na Libanie aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o tym, co pełza na ziemi, i o rybach"*. Takie i podobne materie są poruszane w mądrościowych pismach Hi 38 – 41; Prz 30,15.18-19.24-28.29-31. Naturalna i praktyczna mądrość Księgi Przysłów wykazuje wiele styczności z mądrością Egiptu czy Mezopotamii. Salomon nie tylko starał się nawiązać różnorakie kontakty gospodarcze z ówczesnym światem, ale i kulturalne. Za jego panowania i przy jego aktywnym udziale zawiązał się w Jerozolimie ruch mądrościowy, który musiał najpierw przyswoić sobie dotychczasowy dorobek w tej dziedzinie Egipcjan czy Babilończyków, aby potem wzbogacić go o własne, oryginalne treści. Ruch ten będzie tu kontynuowany przez wiele wieków, a jego owocem będą liczne księgi mądrościowe ST.

[4] Zob. szerzej S. POTOCKI, *Rady mądrości*, s. 18 n.

### 1.3. Budowa Świątyni

Dawidowy plan zbudowania w Jerozolimie okazałej świątyni nie mógł zostać zrealizowany za jego życia z powodu braku akceptacji dla tego planu ze strony Jahwe (2 Sm 7). Zamierzenie Dawida zrealizował jego syn Salomon. W opinii piszącego ok. 400 przed Chr. Kronikarza Salomon był tylko realizatorem szczegółowego projektu sporządzonego przez Dawida (1 Krn 28,10-19). Podstawowym tekstem na temat budowy Świątyni pozostaje opis 1 Krl 6. Ale i on jest szczególnym tworem.[5] Egzegeci doszli nawet do wniosku, że nie jest to opis gotowej Świątyni, ale raczej ujęty w słowa plan budowy świątyni. Tak więc opowiedziano tu najpierw o gmachu Świątyni wzniesionym z nieobrobionych kamieni (w. 7a), o wystroju wnętrza wykonanym z cedru i cyprysu (ww. 9b.10b.15-20.36) i wreszcie o zdobieniach sporządzonych w drewnie oliwkowym oraz o złoceniach (ww. 29.33). Nie ma natomiast właściwego opisu gmachu Świątyni, jej fasady, kształtu dachu, lokalizacji, orientacji. Całe zainteresowanie Kronikarza zwraca się ku wymiarom, materiałom budowlanym i technikom wykonania. Wszystko przemawia za tym, że podstawowy opis pochodzi z epoki planowania budowy i że został on odnaleziony w archiwach Świątyni i jako taki włączony do Roczników Salomona.[6]

Najogólniejszy plan Świątyni zawiera *'ulam,* tzn. przedsionek, sień, westybul otwarty o szerokości 20 łokci, jak cały budynek, i głębokości 10 łokci; następnie *hekal,* tzn. główna sala o wymiarach 20 łokci szerokości i 40 długości; wreszcie *debir* (*adyton*), miejsce najświętsze o planie kwadratowym 20 na 20 łokci. Cała budowla miała jednopoziomowy taras na wysokości 30 łokci. Przed wejściem postawiono główny ołtarz całopaleń, a w *debir* umieszczono pod skrzydłami cherubów Arkę.[7] Wiele przemawia za tym, że *debir*

[5] J. VAN SETERS, *Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography*, CBQ 59 (1997) s. 45-57, odmawia opisowi wszelkiej wartości historycznej.

[6] M. NOTH, *Könige 1. I. Könige 1-16* (BKAT 9,1), Neukirchen – Vluyn 1968, s. 102-106; O. EISSFELDT, *Einleitung in das A.T.*, s. 387; M.J. MYERS, *II Chronicles. Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible 13), Garden City – New York 1965, s. 16.

[7] Nie ulega wątpliwości, że Świątynia była ulokowana w związku ze Świętą Skałą, dziś przykrytą kopułą Meczetu Skały (Omara). Przez dziesięciolecia natomiast toczyła się dyskusja, czy na Skale był ulokowany ołtarz całopaleń, czy też Miejsce Najświętsze z Arką. Dyskusje i argumenty za dwiema opiniami przedstawia szeroko R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 334-335. Ostatnio rzecz została rozstrzygnięta (o ile dokument jest wiarygodny i jego interpretacja poprawna). Pewien manuskrypt z Qumran informuje, że Skała stanowiła podstawę ołtarza całopaleń. Jak na ironię problem ołtarza został rozwiązany przez tekst pochodzący od Esseńczyków, którzy się odseparowali od Świątyni, a nie przez tych, którzy byli jego świadkami, jak Flawiusz, czy ostatnimi



było salą oddzieloną od *hekal* za pomocą drewnianej ściany i ulokowaną na podwyższonym poziomie (o 5 łokci), do którego prowadziły schody z głównej sali.[8] Najogólniej mówiąc, Świątynię Salomona można scharakteryzować jako podłużną trójdzielną budowlę, z osiowym ustawieniem trzech części budynku, z jednym wejściem od strony wschodniej. Część najbardziej wewnętrzna (czyli miejsce najświętsze) jest pomyślana jako mieszkanie Boga. Dla wiernych przeznaczony jest obszerny dziedziniec ogrodzony murem.[9]

Bardzo interesujące jest pytanie o pochodzenie tego modelu świątyni. Jasne jest bowiem z jednej strony, że Izrael w X w. przed Chr. nie miał żadnego doświadczenia w budownictwie świątynnym, natomiast archeologia pokazuje, że ówczesne ludy pozaizraelskie miały w tej dziedzinie bogaty dorobek.[10] Zrozumiała więc staje się decyzja Salomona, aby zwrócić się o pomoc w tej sprawie do króla Tyru, Hirama (1 Krl 5,15-32). Stamtąd też sprowadził mistrza Hirama, którego niekiedy uważa się za architekta Świątyni (1 Krl 7,13). Wydaje się przeto rzeczą naturalną, że i plan świątyni został zaczerpnięty z Tyru. Analiza rysunków różnych świątyń, dostarczonych przez archeologię, pokazuje, że najwyraźniejszą paralelę do budowli Salomona przedstawia świątynia z VIII w. przed Chr. z *Tell Tainat* nad Orontesem w północnej Syrii.[11] Ale budowla Salomona posiada również elementy typowo hebrajskie. Na jej kształt nie mogło nie mieć wpływu starożytne sanktuarium Izraela epoki wędrówki po pustyni, Przybytek (*miszkan*). Przecież Izrael wierzył, że model tego Mieszkania (*tabnit*) nakreślił sam Bóg na Synaju i powierzył do wykonania Mojżeszowi (Wj 25,9.40).

sługami (Miszna). Zob. E. PUECH, *La pierre de Sion et l'autel des holocaustes d'après un manuscrit hébreu de la Grotte 4 (4Q522) (Planche XIX)*, RB 99 (1992) s. 676-696.

[8] Tak uważają M. NOTH, R. DE VAUX, K. GALLING.

[9] Do najbardziej znanych należą rekonstrukcje M.C. SCHICKA, C. WATZINGERA, G.E. WRIGHTA, model plastyczny w *Ecce Homo* w Jerozolimie H. VINCENTA, czy plenerowe przedstawienie archeologów hebrajskich przy *Holy Land Hotel* w Jerozolimie. Zob. S. MĘDALA, *Obiekty kultowe w epoce żelaza i w okresie grecko-rzymskim*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L.W. Stefaniak, Poznań 1971, s. 711-732; O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Einsiedeln 1972, s. 136 n, rys. 209-212.

[10] Jak dotychczas jedynym przedmiotem ze Świątyni Salomona, jaki się dochował do naszych czasów, jest świeżo wystawiona w Muzeum Narodowym Izraela w Jerozolimie niewielka rzeźba w kości słoniowej, przedstawiająca owoc granatu. Rzeźba jest szczególnie cenna z powodu inskrypcji wykonanej alfabetem starohebrajskim w brzmieniu: *lbjt JHWH qdš khnm*, co daje się przetłumaczyć: „Należące do świątyni Jahwe, święte dla kapłanów". Kształt liter pozwala datować znalezisko na połowę VIII w. przed Chr. Por. Nahman AVIGAD, *The Inscribed Pomegranate from the 'House of the Lord'*, „The Israel Museum Journal" 8, Spring 1989, s. 7-16.

[11] ANEP nr 739; O. KEEL, *Die Welt*, s. 139, rys. 218.

Po ukończeniu dzieła budowy Salomon uroczyście dedykował Świątynię Bogu (1 Krl 8). Salomon zadbał o to, aby dedykacja odbyła się w ramach wielkiego zgromadzenia narodowego i specjalnie wezwał do Jerozolimy na tę okoliczność starszyznę wszystkich pokoleń (8,1), przez co podkreślił ogólnonarodowy charakter tego aktu. Gdy Chwała Pańska (*kᵉbod Jahwe*) napełniła Świątynię, Salomon wypowiedział natchnioną mowę, w której zaprezentował Jahwe budowlę jako Jego Mieszkanie (8,12). Choć Świątynia swoim modelem przypominała wzory kananejskie, to jednak w *debir* nie było wyobrażenia bóstwa jak w Kanaanie. Tu jest tylko symboliczny tron zasiadającego niewidzialnie na cherubach *Jahwe Sabaot*.

W modlitwie dedykacyjnej, która jest właściwe deuteronomistyczną teologią Świątyni, Salomon wyraził dobitnie tę prawdę, że poświęcana Świątynia nie jest jego kaplicą pałacową, lecz sanktuarium narodu (8,22-53). Świątynia jest czymś ważniejszym od pałacu królewskiego i cieszy się w stosunku do niego autonomią. Syjon staje się sanktuarium Ludu Przymierza, gdzie naród i król oddają cześć jedynemu Bogu. Salomon uroczyście przeniósł i ulokował w Miejscu Najświętszym Arkę Przymierza (i Namiot Spotkania według 2 Krn 5,5), przez co podkreślił istotną jedność tego sanktuarium z sanktuarium z czasów wędrówki po pustyni i amfiktionii. Od teraz Syjon staje się dla Izraela nowym Synajem.

Już powiedzieliśmy, że dla Deuteronomisty zbudowanie Świątyni w Jerozolimie było punktem centralnym jego historii zbawienia.[12] I rzeczywiście był to punkt przełomowy w dziejach relacji Izraela z Bogiem. Przyjęcie przez Boga Świątyni w dniu jej dedykacji oznaczało przyjęcie pewnego miejsca na ziemi, łaskawe związanie się z nim i wejście w przestrzeń tego świata, jakby zejście, aby zamieszkać na ziemi, a więc nowy sposób bycia Boga dla Izraela. Ale zbudowanie Świątyni było też momentem przełomowym dla dynastii Dawidowej. Jahwe, decydując się zamieszkać w tym miejscu na zawsze, stawał się gwarantem wiecznego trwania i panowania Dawidydów na Syjonie. Świątynia na Syjonie stawała się widzialnym znakiem i pieczęcią przymierza, jakie Bóg zawarł z dynastią Dawidową (2 Sm 7). Wspólne zamieszkiwanie Jahwe i wybranego króla wyrażało ideał teokratyczny Izraela. W nowej Jerozolimie Ezechiela (Ez 45 i 46), w której na zawsze zakróluje Chwała Jahwe, książę-kapłan nie będzie już miał innej funkcji poza sprawowaniem nieprzerwanego kultu Boga.[13]

[12] B. WODECKI, *Rola i znaczenie Świątyni według Pierwszego Testamentu, w: Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź". Księga pamiątkowa dla O. Prof. A. Jankowskiego*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2001, s. 413-442.

[13] Zob. T. BRZEGOWY, *„Miasto Boże"*, s. 152-160.



Świątynia Salomona zostanie zburzona przez Babilończyków w r. 586. Czas od zbudowania Świątyni do jej zburzenia nazywa się okresem Pierwszej Świątyni w historii Izraela. Odbudowana po niewoli (520-515 przed Chr.) Świątynia nosi miano Drugiej Świątyni. Tę Świątynię gruntownie przebudował Herod Wielki (37-4 przed Chr.) i w niej nauczał Jezus Chrystus.

### 1.4. Sytuacja w kraju pod koniec panowania Salomona (zagrożenia)

„Złoty wiek Salomonowy" odznaczał się wielkim rozkwitem administracji, handlu, rzemiosła i zwłaszcza budownictwa. Wzniesienie Świątyni na Syjonie było jednym z owych wielkich dzieł mających głosić chwałę „króla pokoju". Salomon był również zainteresowany piśmiennictwem narodowym czy jakimś rodzajem propagandy. To za jego czasów powstał pierwszy zarys historii narodowej, dokument jahwistyczny (J) Pentateuchu. Ponieważ jego dojście do władzy było efektem pewnej gry politycznej, Salomon zadbał o stworzenie „historii sukcesji", mającej wylegitymować jego wstąpienie na tron Dawidowy.[14] Nie mając kłopotów z wrogami zewnętrznymi, Salomon dał swoim poddanym dobrobyt: *„Jedli, pili i weselili się"* (1 Krl 4,20).

Ale to musiało kosztować. Salomon opracował więc system ściągania danin i podatków, od którego nikt nie mógł się uwolnić (1 Krl 4,7). Dla zapewnienia siły roboczej przy królewskich budowlach wprowadził system prac przymusowych (4,6). To właśnie ona sprowadziła do Jerozolimy młodzieńca imieniem Jeroboam.

Jeroboam pojawia się na kartach Biblii jako młody człowiek pochodzący z Saredy, miasteczka w pokoleniu Efraima (1 Krl 11,26).[15] Jest on tu wymieniony w kontekście dwóch zewnętrznych wrogów, którzy zaczęli nękać Salomona: Hadada Edomity i Rezona Aramejczyka (1 Krl 11,14-22; 23 – 25). Jest prawdopodobne, że wieść o zabiciu Joaba, wybitnego wodza zwycięskich wojen Dawida, dała impuls Hadadowi Edomskiemu i Rezonowi do zbuntowania się przeciw Salomonowi i oderwania od monarchii izraelskiej pewnych terytoriów.

Jeroboam został sprowadzony z północnej ojczyzny do pracy w Jerozolimie, bowiem *„Salomon budował Millo"* (1 Krl 11,27). Redaktor Ksiąg Kró-

[14] A. WEISER, *Die Legitimation des Königs David*, VT 16 (1966) s. 325-354.

[15] Miejscowość *hassᵉrēdāh* znajduje się jakieś 25 km na południowy zachód od Nablus (Sychem). M. NOTH, *Könige 1*, s. 256; F.M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, Paris ³1967, vol. 2, s. 457.

lewskich pozostawił taką oto charakterystykę młodego Efraimity: *„A mąż Jeroboam był człowiekiem znakomitym. Salomon więc widząc, że młodzieniec [dobrze] wykonuje robotę, uczynił go nadzorcą przymusowych robót (sēbel) pokolenia Józefa"* (11,28). Hebrajskie określenie *gibbôr hajîl* wskazuje najpierw na tężyznę fizyczną, ale wyrażenie to ma również znaczenie socjologiczne, określając pełnoprawnego obywatela, członka rodziny posiadającej majątek ziemski (jak rodzina Saula w 1 Sm 9,1 n). Była to pewnego rodzaju szlachta wiejska, zobowiązana do służby wojskowej czy nawet do wystawiania odpowiedniego kontyngentu wojskowego.[16] Jeroboam, przybysz z głuchej prowincji, dobrze się czuł wśród wielkich spraw stolicy i swe obowiązki wykonywał wzorowo, czym zwrócił uwagę samego króla. Dlatego zostaje wyznaczony do zadania, które określa jedno słowo: *sēbel*. Nie jest łatwo dziś określić, na czym polegała funkcja powierzona Jeroboamowi. Józef FLAWIUSZ tak opisał osobę i awans Jeroboama: *„(...) a skoro Salomon poznał szlachetność i śmiałość jego ducha, powierzył mu pieczę nad budową murów, gdy otaczał nimi Jerozolimę. Tak dobrze wywiązał się Jeroboam z tego zadania, że król wyróżnił go pochwałą i w nagrodę dał mu władzę wojskową nad plemieniem Józefowym"*.[17] Nie było to jednak dowództwo wojskowe. Rzeczownik *sēbel* w ST został użyty tylko jeszcze w Ne 4,11 i Ps 81,7. Wywodzi się on od pnia czasownikowego *s-b-l*, którego podstawowym znaczeniem jest „nosić ciężary".[18] Wydaje się więc, że rzeczownik wyraża to samo, co *mas 'ōbēd* w 1 Krl 9,21; 5,28, a więc przymusową robotę, pańszczyznę, szarwark.[19] Byłaby tu jednak pewna sprzeczność z 1 Krl 9,20-22, gdzie tylko Kananejczycy nie-Izraelici zostali przeznaczeni do pracy niewolniczej. Ale jest pewne, że Salomon nałożył jakiś rodzaj niedobrowolnej pracy na obywateli pokoleń północnych, jakkolwiek byśmy ją nazwali.[20] Jest więc bardzo prawdopodobne, że Jeroboamowi została zlecona organizacja służby transportowej czy też nadzorowanie rekrutacji robotników z jego rodzinnego kraju.[21]

[16] R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 80.

[17] Ant.Jud., VIII, 7, 7 (wyd. pol. s. 424).

[18] W. GESENIUS – F. BROWN, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1972, s. 687. Pochodny od tego pnia rzeczownik *siblāh* w liczbie mnogiej *siblôt* określa niewolniczą pracę Izraelitów, szczególnie ręczny wyrób cegieł, na budowach faraona w Egipcie: Wj 1,11; 2,11; 5,4.5; 6,6.7.

[19] W. GESENIUS – F. BROWN, *Lexicon of O.T.*, s. 687.

[20] J. GRAY, *I & II Kings*, s. 155, proponuje rozumienie tego wyrażenia w sensie *„porter service"* („służba transportowa"); por. M. NOTH, *Könige I*, s. 275: „Lastragedienst" (tzn. służba w przenoszeniu ciężarów).

[21] R. NORTH, *Jeroboam's Tragic Social-Justice Epic*, w: *Juan Prado Homenaje*, Madrid 1975, s. 197 n. Ks. R. GŁODOWSKI błędnie uważa, że Jeroboam „będąc początkowo dworzaninem Salomona (...) został mianowany ministrem skarbu dla całego królestwa" (PEB I 534).



## 2. PODZIAŁ KRÓLESTWA I SKUTKI TEGO PODZIAŁU

### 2.1. Bunt Jeroboama

Pewnego dnia, gdy Jeroboam wychodził z Jerozolimy i udawał się do domu Józefa w celu werbowania nowych robotników na budowy Salomona, pewien prorok, Achiasz z przydomkiem Szilonita, zastąpił mu drogę i upewnił się, czy nie ma żadnych świadków. Następnie za pośrednictwem pewnej bardzo czytelnej akcji symbolicznej wyznaczył go na króla nad Izraelem.[22] Achiasz wziął mianowicie nowy płaszcz, którym był odziany, rozdarł go na dwanaście kawałków i zwrócił się do Jeroboama słowami: *„Weź dla siebie dziesięć kawałków, bo tak mówi Jahwe, Bóg Izraela: «Oto Ja wyrwę królestwo z ręki Salomona i tobie dam dziesięć pokoleń»"* (1 Krl 11,30-31).

Achiasz podał jeszcze teologiczne uzasadnienie całej sprawy. Dla ukarania Salomona za jego grzechy, a więc za sprzyjanie bałwochwalczym kultom pogańskim, królestwo zostanie wyrwane z jego ręki, choć nie za jego życia, ale za życia jego syna. Przy domu Dawidowym pozostanie tylko jedno pokolenie przez wzgląd na Dawida i na Jerozolimę, którą sobie Pan wybrał na mieszkanie (11,33-39). Nadto Jeroboam otrzymuje obietnicę trwałości dynastii, ale pod warunkiem, że będzie zachowywał Boże prawa i polecenia, *„tak jak sługa mój Dawid"*. Potomstwo zaś Dawida Bóg poniży, ale nie po wszystkie dni (w. 39).

W scenie tej na uwagę zasługuje dość szczególny rachunek. Dwanaście kawałków, na które Achiasz podarł swój nowy płaszcz, oznacza oczywiście dwanaście pokoleń Izraela. Następnie widzimy, że dziesięć kawałków (pokoleń) zostaje dane Jeroboamowi, przez co królestwo zostaje wydarte z ręki Salomona. Jednak to wydarcie dokonuje się z pewnym ograniczeniem, gdyż jedno pokolenie ma pozostać przy domu Dawidowym. Mamy zatem dwanaście części i równocześnie rozdane 10 plus 1, czyli tylko 11 części. Trudności z całą pewnością nie należy rozwiązywać na drodze poprawiania tekstu, już

[22] To spotkanie przy wyjściu z Jerozolimy przemawia, zdaniem A. CAQUOTA, *Ahiyya de Silo et Jéroboam Ier*, „Semitica" 11 (1961) s. 25, na korzyść historyczności całego zdarzenia. Jeroboam wychodził z Jerozolimy i udawał się na północ, w kierunku swej ojczystej Saredy. Musiał więc przechodzić w pobliżu Anatot, odległego od Jerozolimy zaledwie ok. 5 km. To tutaj zamieszkał – po wygnaniu z Jerozolimy – arcykapłan Abiatar i tutaj ostatni z potomków Helego, Achiasz, mógł spotkać Jeroboama i przekazać mu swoje posłannictwo.

to czytając za Septuagintą w ww. 32 i 36 „dwa pokolenia" zamiast „jednego", już to zmieniając w w. 31 „dziesięć pokoleń" na „jedenaście pokoleń".[23]

Wychodząc z założenia, że cały fragment 1 Krl 11,29-39 jest jednostką typowo deuteronomistyczną, trzeba przyjąć, że pokoleniem opuszczonym w rachunku jest Juda jako reprezentant i rdzeń judzkiej państwowości, a jednym pokoleniem wyjętym z (północno)izraelskich jedenastu pokoleń i zatrzymanym przy Roboamie jest Beniamin (por. 12,21.23).[24] Z drugiej strony Deuteronomista, który traktował Dawidowo-Salomonowe królestwo jako jedność bez tego wewnętrznego rozczłonkowania (por. 4,1; 11,42) mógł rozumieć przez owo „jedno pokolenie" w w. 32 i 36 pokolenie Judy jako to, które się ostało przy domu Dawidowym.[25] Ale trzeba się liczyć i z taką możliwością, że pokoleniem opuszczonym jest pokolenie Lewiego, które nie miało specjalnego działu ziemi wśród pokoleń (Joz 13,14), i kiedy teraz chodzi o podział terytorialny, to pokolenie Lewiego nie mogło wchodzić w rachubę.[26] Choć więc osobliwość rachunku tekstu masoreckiego nie może być definitywnie rozwiązania, to jasne jest, że Achiasz przyrzekł w imieniu Jahwe i za pomocą symbolicznej akcji przekazał Jeroboamowi królestwo Salomonowe z pewnym jednak ograniczeniem, uzasadnionym przywiązaniem Jahwe do Dawida i do Jerozolimy.

Cały ten obrzęd stawia Jeroboama w rzędzie charyzmatyków, na równi z Saulem i Dawidem. Jeśli uświadomimy sobie rolę proroków w sprawach politycznych, jak np. Eliasza i Izajasza, a zwłaszcza w przewrotach dynastycznych Królestwa Izraela (Elizeusz i Jehu w 2 Krl 9,1-10), musimy się zgodzić, że całe zajście z Jeroboamem ma wszelkie dane wskazujące na jego autentyczność.[27]

Bezpośrednio po scenie z Achiaszem prorokiem czytamy: *„I szukał Salomon, aby zabić Jeroboama. Więc powstał Jeroboam i uciekł do Egiptu, do Sziszaka, króla Egiptu i pozostał w Egipcie aż do śmierci Salomona"* (1 Krl 11,40). Według takiego zestawienia tekstu można by przypuszczać, iż Salomon zaczął prześladować Jeroboama jedynie na skutek owego proroctwa. Ale jest coś więcej. Wiersz 40 stanowi prostą kontynuację „historii Jeroboama" z ww. 26-28.[28] Tymczasem w w. 26b czytamy, że Jeroboam *„podniósł rękę przeciw królowi"*. I dalej dołączono pewne wyjaśnienie okoliczności zbuntowania się Jeroboama: *„A oto sprawa, z powodu której podniósł rękę przeciw królowi: Salomon budował Millo, zamknął wyrwę w Mieście Dawida, swego ojca"* (w. 27). Budową Millo zajmował się Dawid (2 Sm 5,9), Salomon (1 Krl 9,24; 11,27) i jeszcze przed spodziewaną inwazją asyryjską r. 701 Ezechiasz (2 Krn 32,5). Choć podano wiele prób uściślenia miejsca i natury tych przedsięwzięć budowlanych, to jednak wykopaliska nie potwierdzają jednoznacznie żadnej z nich.[29]

Wychodząc od tych lakonicznych zapisów, możemy sobie wyobrazić, jak ambitny i zaufany sługa Salomona stopniowo zmienił się w opozycjonistę. Mianowany „nadzorcą" udawał się regularnie do swej ojczyzny, by wybierać z niej i posyłać do Jerozolimy coraz to nowe zastępy młodych i silnych robotników. Musiał przy tym patrzeć na przerażone twarze rodziców, którzy w ten sposób pozbawiani byli pomocy i którzy musieli się niejednokrotnie godzić z tym, że ich własne gospodarstwa podupadną z braku koniecznych rąk do pracy. Jeroboam na pewno wysłuchiwał przy tym krytycznych uwag swoich rodaków, przyjaciół, krewnych na temat jego wątpliwej gorliwości. Sam też jako człowiek inteligentny widział dobrze, że rozbudowująca się Jerozolima coraz bardziej dystansuje kraj Efraima, skazany na bycie rezerwuarem siły roboczej. Wcześniej czy później Jeroboam zdał sobie sprawę z niesprawiedliwości sytuacji. Tak oto z zaufanego urzędnika stał się buntownikiem. „Podniesienie ręki" musiało oznaczać powstanie, wezwanie do nieposłuszeństwa przeciw znienawidzonemu panowaniu jerozolimskiego króla. Do powstania nie doszło. Salomon na czas poinformowany o sprawie postanowił wyeliminować Jeroboama. Ten nie miał innego wyjścia jak czym prędzej uciekać za granicę; wybrał Egipt. Tekst biblijny wymienia przy tym imię faraona i mówi dokładniej, że Jeroboam uciekł „do Sziszaka" (Szoszenka), co wskazywałoby, iż otrzymał od niego osobiste zaproszenie czy przynajmniej urzędowe uznanie politycznego charakteru jego migracji.

To znowu jest zastanawiające, gdyż Salomon utrzymywał formalnie poprawne stosunki z faraonem. Jest całkiem możliwe, że Szoszenk I (ok. 945-924 przed Chr.) był teściem Salomona. 1 Krl 9,16 podaje, że: *„Faraon, król egip-*

[23] To ostatnie rozwiązanie przyjmowali: A. ŠANDA, H. GRESSMANN. Zob. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, s. 588.

[24] M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Darmstadt ²1966, s. 111; tenże, *Histoire d'Israël*, s. 244.

[25] R. DE VAUX, w: *La Bible de Jérusalem* (s. 390) uważa, że jednym pokoleniem jest Juda z wchłoniętym przez niego pokoleniem (południowym) Symeona (cf. Joz 19,1).

[26] B. MAZAR, *The Cities of the Priests and Levites*, VTSup 7 (1960) s. 193-205, pokazuje, że Dawid dla zneutralizowania wpływów rodu Saulowego osadził na terytorium Beniamina licznych lewitów, co również tłumaczy takie pominięcie Lewiego w rachunku terytorialnym.

[27] J. GRAY, *I & II Kings*, s. 294.

[28] M. NOTH, *Könige I*, s. 246.

[29] Zob. Kathleen M. KENYON, *Digging up Jerusalem*, New York – Washington 1974, s. 100-103; J. GRAY, *I & II Kings*, s. 243-244. Filologowie zauważyli, że sama nazwa *millo'* jest w hebr. obcego, dokładnie egipskiego pochodzenia. M. GÖRG, *Die „Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung*, „Biblische Notizen" 16 (1981) s. 58, nota 84.

*ski, nadciągnął i zdobył Gezer i spalił je, a Kananejczyków zamieszkujących to miasto wytępił. Później dał je w posagu swej córce, żonie Salomona".* Podobnie anonimowy jest faraon, teść Salomona, w 1 Krl 3,1, ale niektórzy chronologowie uważają, że tym faraonem był Szoszenk z 22 dynastii.[30] Dzisiejsi historycy, którzy w przeważającej mierze datują śmierć Salomona na r. 931 przed Chr.,[31] uważają, że tym faraonem był Siamun (ok. 977/6-960/59),przedostatni panujący osłabionej 21 dynastii.[32]

## 2.2. Zgromadzenie w Sychem

Po śmierci Salomona szybko dokonało się rozdarcie wielkiej monarchii Dawidowej.[33] Przedstawiciele pokoleń północnych, a więc Izraela w sensie tradycyjnym, zgromadzili się w Sychem dla odnowienia paktu królewskiego z potomkiem Dawida i Salomona, Roboamem. Jest jednak znamienne, że owi przedstawiciele nie udali się na Południe, jak to było w przypadku Dawida (2 Sm 5,1-3), lecz wezwali kandydata do korony do siebie, do Sychem, do starożytnego centrum amfiktionii północnej (zob. Joz 8,30-35 i 24,1-28). Być może już przez ten fakt chcieli uświadomić młodemu królewiczowi, że otrzymanie korony nad pokoleniami północnymi wcale nie będzie czystą formalnością. Nie wiemy wiele o procedurze zwołania i systemie pracy zgromadzenia. Tekst biblijny mówi krótko: *„Roboam udał się do Sychem, bo do Sychem przyszedł cały Izrael, aby go obwołać królem"* (1 Krl 12,1). Ta informacja, która zresztą odzwierciedla judejski sposób patrzenia na wydarzenie, może sprawiać wrażenie, że chodziło tylko o proste przekazanie władzy, jak to było w przypadku Salomona.[34] Ale rzeczywistość przybrała zupełnie inny obrót i szybko objawiła się głęboka przepaść między potomkiem Salomona i pretendentem do tronu, Roboamem, a zgromadzeniem. Jeśli Roboam oczekiwał jedynie poddańczych hołdów od przedstawicieli pokoleń

[30] A. ALT, *Jerusalems Aufstieg*, w: *Kleine Schriften*, München 1959, Bd. 3, s. 243-257; R.W. HAMILTON, *Gezer*, w: IDB II 389; R.J. WILLIAMS, *Shishak*, w: *Hastings' Dictionary of the Bible*, ed. F.C. GRANT – H.H. ROWLEY, New York 1963, s. 911.

[31] W ustaleniu daty śmierci Salomona występuje różnica ok. 10 lat: jedni przyjmują to panowanie na lata 970-931 (opinia przeważająca), drudzy 962-922 (W.F. ALBRIGHT, J. BRIGHT). Zob. R. NORTH, *Reges*, Roma 1971, s. 77-85.

[32] A.R. GREEN, *Solomon and Siamun: A Synchronism Between Dynastic Israel and the Twenty-First Dynasty of Egypt*, JBL 97 (1978) s. 353-367.

[33] Zob. szerzej T. BRZEGOWY, *Jeroboam I – fundator Królestwa Izraela*, SThV 33 (1995), nr 1, s. 17-42.

[34] Por. J.A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel* (Beihefte zur ZAW 104), s. 78.



izraelskich, to ci przedstawiciele uprzytomnili mu, że musi się liczyć z ich wymaganiami. Nieroztropność Roboama doprowadziła do zerwania rozmów i unii personalnej między Południem i Północą. Po okrzyku: *„Do twych namiotów, Izraelu!"* – zgromadzeni poczuli się jako ci, którzy nie mają nic wspólnego z *„synem Jessego, z domem Dawida"* (1 Krl 12,16). Przysłanie do Sychem Adonirama, znienawidzonego ministra robót przymusowych z czasów Salomona, przepełniło miarę goryczy wśród zgromadzonych. Pochwycili więc za kamienie i zabili go.[35]

W tej sytuacji zgromadzenie w Sychem okrzyknęło królem nad Izraelem Jeroboama, syna Nebata. Ta decyzja ludu nie była niczym innym jak przyjęciem i potwierdzeniem wcześniejszego słowa i znaku Bożego. Nie ma jednak jasności co do roli Jeroboama w tych wydarzeniach, a więc jego obecności od początku na zgromadzeniu w Sychem i udziału w pertraktacjach z Roboamem. Dokładne wyświetlenie tej sprawy nastręcza ogromne trudności z powodu lakoniczności, niezgodności, a może i pewnej tendencyjności źródeł. Porównując wersje dtr, kronikarską i Septuagintę przyjmujemy, że po śmierci Salomona Roboam udał się do Sychem, aby objąć panowanie nad Izraelem. W tym samym czasie Jeroboam powrócił z Egiptu do rodzinnej Saredy. Izraelici zażądali od Roboama, aby złagodził ich ciężary. Gdy on odmówił, lud się zbuntował. Teraz lud spotyka się na nowo w Sychem i obwołuje Jeroboama królem.

Ostatecznie możemy powiedzieć, że Jeroboam doszedł do władzy królewskiej legalnie. Taka była najstarsza procedura izraelska w kwestii królestwa: prorok wyznaczał – w imieniu Boga – kandydata na króla, a następnie zgromadzenie wyrażało swą zgodę na tę charyzmatyczną desygnację. G. FOHRER dowodzi, że w Izraelu – w odróżnieniu od Judy – objęciu władzy królewskiej towarzyszyło zawarcie paktu królewskiego między królem i jego poddanymi, który to pakt określał prawa i obowiązki obydwu stron.[36] Jeśli Dawid złamał tę pobożną tradycję i jeśli w Judzie ustaliło się – głównie dzięki proroctwu Natana – królestwo dynastyczne, to w Królestwie Północnym element charyzmatyczny, głos proroków i wola ludu zachowały przez długi czas swoją ważność.[37]

[35] TM 1 Krl 12,18 mówi o Adoramie, ale jest raczej pewne, że chodzi o tego samego Adonirama z czasów Dawida i Salomona (2 Sm 20,24; 1 Krl 4,6; 5,28). Por. *Adoniram*, w: BibLex kol. 25.

[36] G. FOHRER, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel*, ZAW 71 (1959) s. 1-22; por. A.M. DUBARLE, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam*, w: *A. Fernández Festschrift*, Madrid 1961, s. 581 nota 6.

[37] Ta różnica między Judą i Izraelem co do reguł przekazania władzy królewskiej była akcentowana przez A. ALTA, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda*, VT 1 (1951) s. 2-22;

## 2.3. Konsekwencje narodowo-polityczne podziału

Imię hebrajskie króla „Jeroboam" pozostaje w związku z narodem (hebr. *'am*). Można je rozumieć albo: „[Niech Bóg] pomnoży liczbę ludu!" albo: „[Niech Bóg] toczy wojny ludu!"[38] Zgodnie z tym znaczeniem imienia należałoby się spodziewać zaangażowania Jeroboama w wyzwolenie i postęp społeczny swojego ludu. Tymczasem autor biblijny o politycznych posunięciach Jeroboama odnotowuje najpierw tylko tyle: *„I zbudował Jeroboam Sychem i zamieszkał w nim. I wyszedł stamtąd i zbudował Penuel"* (12,25). „Zbudowanie" Sychem oznacza jego przystosowanie do roli stolicy królestwa. Niespodziewanie jednak Jeroboam opuszcza to „zbudowane" Sychem, by się przenieść ze swoim dworem do zapadłej mieściny w Transjordanii Penuel, położonej w głębokim wąwozie rzeki Jabbok. Wkrótce król porzuci to niedostępne i położone na uboczu miasto i przeniesie stolicę do Tirsy w górach Efraima, która będzie pełnić tę funkcję aż do czasów Omriego.[39] Ten zaś zbuduje nową stolicę na górze Szomron niedaleko Sychem, Samarię (1 Krl 16,24).

Nic nie powiedziano o przyczynach opuszczenia przez króla miasta Sychem. Ono jedno najlepiej nadawało się na stolicę królestwa.[40] Najbardziej prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że w Sychem, starożytnym ośrodku lewickim, nie znalazły uznania kultowe posunięcia Jeroboama, o czym powiemy niżej, i że kręgi te zbuntowały się przeciw królowi. Świadectwem takiej zmiany pozycji może być zmiana nastawienia proroka Achiasza do

---

podobnie R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 108-109.

[38] Pierwszy składnik imienia może być pochodną od czasownika *rābāh* („być licznym"), lub przymiotnika-rzeczownika *rôb* „mnóstwo", albo od czasownika *rîb* („spierać się, walczyć"). To ostatnie znaczenie miałoby odniesienie do udziału Jeroboama w walce o uwolnienie Efraima spod dominacji judzkiej. Imię to jest zaskakująco podobne do imienia jego rywala Roboama, *rāhab-'am*, tzn. „lud się rozszerzył, rozrósł". Jest więc dość prawdopodobne, że są to imiona tronowe. Por. M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928, s. 206; H.B. MACLEAN, *Jeroboam*, IDB II 1027.

[39] Biblijną Tirsę zidentyfikował z dzisiejszym *Tell el Far'a* W.F. ALBRIGHT (zob. *Archeologia Palestyny*, s. 63 i passim). Kierując się tą identyfikacją, dominikanie z Ecole Biblique de Jérusalem pod kierunkiem O. R. DE VAUX przeprowadzili tu dziewięć sezonów wykopalisk w latach 1946-1960. Miejscowość znajduje się przy źródle potoku Far'a 11 km na północny wschód od Sychem. Zob. R. DE VAUX, *El-Far'a, Tell North*, w: EAEHL II 395-404.

[40] „Tell Balatah [i.e. Shechem], lying near the crossroad, is in a pivotal position, all roads in north central Palestine having to pass by it. The plain stretching east and south furnished the economic basis for the development of a great city-state in the second millennium B.C." (G.E. WRIGHT, *Shechem*, EAEHL IV 1083).



Jeroboama, tego, który niegdyś wyznaczył go na króla, a teraz zapowiedział odrzucenie i szybką zagładę jego rodu (1 Krl 14,1-16).

Jeroboam został królem nad pokoleniami północnymi Izraela w określonej sytuacji ekonomicznej i społecznej i w wyniku głębokiego niezadowolenia z eksploatacji zasobów ludzkich i materialnych Efraima przez Salomona. Należałoby się więc spodziewać, że pierwszym krokiem Jeroboama będzie radykalna zmiana tej sytuacji. Niestety, tekst biblijny nic nie mówi o jakichś inicjatywach króla w tym kierunku. Nie ma żadnych podstaw, by przypuścić, że Jeroboam istotnie pomniejszył ciężary, jakie lud musiał ponosić za Salomona i które pod koniec jego panowania tak bardzo mu ciążyły. Prawdą jest, że wraz z ustanowieniem sanktuarium lokalnego w Betel pielgrzymi już nie pozostawiali swoich pieniędzy w Jerozolimie. Ale i ta inicjatywa Jeroboama zrodziła się, według autora biblijnego, nie tyle z troski o dobro współobywateli, ile z przyczyn politycznych. Jeroboam chciał przeciąć wszelkie związki swoich poddanych z Jerozolimą, aby wyeliminować niebezpieczeństwo powrotu do korony Dawidowej.

## 2.4. Konsekwencje religijne

Autor *Ksiąg Królewskich* szeroko opisał kultowe inicjatywy Jeroboama. Król odegrał zdecydowaną rolę w ustanowieniu sanktuarium królewskiego: on był tym, który uczynił (hebr. *'āśāh*) wszystko: świątynię, ołtarz, złotego cielca, kapłanów, święto.

Najpierw Jeroboam ustanowił dla swego królestwa dwa centra kultowe: Betel i Dan. O ile położone na dalekiej północy Dan miało znaczenie tylko dla tamtych peryferyjnych pokoleń,[41] to Betel zachowało tytuł i rangę *„sanktuarium królewskiego i świątyni królestwa"* (Am 7,13) aż do upadku Samarii w r. 720. O wyborze Betel zadecydowały z pewnością jego wspaniałe tradycje patriarchalne (Rdz 28 i 35) i amfiktionijne (Sdz 2,1-5 gdzie sanktuarium nazywa się Bokim; 20,26-28; 1 Sm 10,1-3), a także położenie przy drodze pielgrzymkowej do Jerozolimy. Nadawało się więc do zatrzymania pielgrzymujących na Syjon, którzy kontaktowaliby się z dynastią Dawidową i stwarzali niebezpieczeństwo reunifikacji. Wybranie zaś dwóch miejsc kultu na krańcach królestwa mogło też mieć znaczenie dla sakralizacji granic nowego królestwa.[42]

---

[41] Zob. T. BRZEGOWY, *Początki sanktuarium izraelskiego w Dan*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Prof. S. Grzybka*, Kraków 1990, s. 21-32.

[42] Y. AHARONI, *Israelite Temples in the Period of the Monarchy*, w: *Proceedings of the Fifth*

Jeroboam sporządził dwie statuy złotego cielca i podarował je dwóm sanktuariom. Sam dedykował sanktuarium w Betel i sam zaprezentował zgromadzonym złotego cielca: *„Oto twój Bóg, Izraelu, który cię wywiódł z ziemi egipskiej"* (12,28). Nie ma wątpliwości, że Jeroboam chciał dać swoim obywatelom przedmiot kultowy, który by stanowił przeciwwagę dla czczonej na Syjonie Arki Przymierza. Musiał więc nawiązać do jakiegoś przedmiotu kultowego znanego w przeszłości (Wj 32) czy przyswojonego w Kanaanie. Większość egzegetów uważa, że złoty cielec Jeroboama był pojmowany jako piedestał tronującego na nim niewidzialnego Jahwe.[43] Byłby to więc symbol podobny do Arki. Ale symbol ten był zbyt dobrze znany w Kanaanie i związany z Baalem. Polemika prorocka z kultem złotego cielca pokazuje wyraźnie, że ten kult miał znamiona bałwochwalstwa, w którym wiara jahwistyczna mieszała się z baalistycznym kultem płodności.[44] Już w przeddeuteronomistycznej tradycji Achiasz z Szilo oskarżył Jeroboama o to, że *„uczynił sobie obcych bogów"* (1 Krl 14,9).

Jeroboam musiał zapewnić państwowemu sanktuarium obsługę kapłańską, czyli ustanowić kapłaństwo. I on to uczynił: *„powołał spośród zwykłego ludu kapłanów, którzy nie byli lewitami"* (1 Krl 12,31b). W w. 32b dorzuca się jeszcze, że ci kapłani byli „kapłanami wyżyn". Na zakończenie historii męża Bożego z Judy w 1 Krl 13 powtórzono te informacje z dodaniem uwagi, że *„kto tylko chciał, tego [Jeroboam] wprowadzał na urząd, tak iż się stawał kapłanem wyżyn"* (w. 33b).

W końcu Jeroboam ustanowił doroczne święto i zainaugurował kult państwowy: *„I ustanowił Jeroboam święto w ósmym miesiącu, w dniu piętnastym miesiąca, jak święto obchodzone w Judzie, i przystąpił do ołtarza – tak uczynił w Betel – aby ofiarować cielcom, które uczynił"* (12,32). Wymienione tu bez szczegółowej nazwy święto *hāg* to starożytne święto pielgrzymkowe Izraela, Święto Namiotów.[45] Wszystko przemawia za tym, że Jeroboam ustanowił na przyszłość jako stałą praktykę świętowanie w ósmym miesiącu. Było to postanowienie wbrew ustalonej już praktyce świętowania Namiotów w 15 dniu siódmego miesiąca (Kpł 23,34; por. Lb 29,12). Autor biblijny oce-

*World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, vol. 1, s. 69-74.

[43] F. DUMMERMUTH, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*, ZAW 70 (1958) s. 83; W.F. ALBRIGHT, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 242 n.

[44] Zob. T. BRZEGOWY, *Prorocy Amos i Ozeasz w walce o czysty kult*, w: *Dzieci jednego Boga*, Warszawa: ATK 1991, s. 95-127.

[45] Zob. tenże, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, RBL 36 (1983) s. 98-115.



nia tę datę święta jako innowację i nie wiemy na pewno, czym się kierował Jeroboam, przesuwając święto o jeden miesiąc. Jedna z możliwości jest taka, że Salomon, wprowadzając nowocześniejszy słoneczny kalendarz tyryjski, przesunął święto do przodu, wyznaczając je na dni poprzedzające Nowy Rok, przypadający na jesienne zrównanie dnia z nocą. To odebrało świętu jego pierwotny charakter rolniczy, gdyż o tej porze zbiory z ogrodów jeszcze nie były ukończone. Jeroboam przywracał harmonię zgodną z rytmem zbiorów z pól i ogrodów, gdyż święto obchodzone w połowie października oznaczało zakończenie zbiorów. Przez takie posunięcie Jeroboam musiał zyskać przychylność rolniczej ludności Samarii.[46]

Nie wszystkie inicjatywy królewskie w tym zakresie były równie bezprawne czy szkodliwe. Powołanie nielewickich kapłanów w owym czasie nie wydaje się być czymś niedopuszczalnym, skoro w Jerozolimie Salomon powierzył arcykapłaństwo Sadokowi, którego lewicki rodowód wydaje się co najmniej wątpliwy. Przywrócenie do łask starożytnych sanktuariów izraelskich wydaje się być zupełnie dopuszczalne. Prawo o jedności miejsca kultu stanie się obowiązujące dopiero od reformy religijnej Jozjasza w 622 r. Najbardziej zgubne w skutkach okazało się wprowadzenie do oficjalnego kultu podobizny cielca, symbolu rozpowszechnionego w pogańskim otoczeniu Izraela, symbolu bardzo odpowiadającego ludności rolniczej i przypominającego kananejskie ryty płodności. To na tej drodze dokonała się szybko kontaminacja jahwizmu na terenie Izraela. W niecałe sto lat później Eliasz zgromadzi Izraela na Karmelu i zmusi do opowiedzenia się albo przy Baalu, albo przy Jahwe (1 Krl 18,20-40). Upłynie jeszcze sto lat, a prorocy Amos i Ozeasz scharakteryzują całe życie pielgrzymkowo-kultowe Północnego Izraela jako jedno wielkie przeniewierstwo (Am 4,4-5; 5,4-6; Oz 10,1-8). Tak zdegradowana wiara jahwistyczna przygotuje podatny grunt dla kolonizatorów asyryjskich, którzy stworzą na terenie byłego Królestwa Izraela synkretyczny kult niewiele już mający wspólnego z religią objawioną.

Generalnie rzecz ujmując, Jeroboam zaważył zdecydowanie na losach pokoleń izraelskich, głównie północnych, zgrupowanych wokół Efraima, ale pośrednio i południowych, konkretnie Judy. Jak ocenić jego wkład w rozwój historyczny i religijny Izraela? Pod względem religijnym był to wkład bez wątpienia negatywny.[47] Czy inicjatywy Jeroboama były dla Izraela Północ-

[46] J. MORGENSTERN, *The Festival of Jeroboam I*, JBL 83 (1964) s. 109-118; M. NOTH, *Könige I*, s. 286.

[47] T. TUŁODZIECKI w swej rozprawie doktorskiej (*Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 11,26-14,20*, Warszawa: Vocatio 2004) wyraża się o inicjatywach reformujących Jeroboama niemal entuzjastycznie, ale niesłusznie.

nego korzystne pod względem politycznym? Chęć wyzwolenia współplemieńców spod ucisku Salomonowego jest w sytuacji Jeroboama zupełnie zrozumiała. Ale czy cena nie była zbyt wysoka, a owoce na polu społecznym mizerne? To prawda, że Efraimici już nie chodzili na budowy do Jerozolimy, ale czy budowanie czterech kolejnych stolic Królestwa Izraela nie było równie kosztowne? I czy nie odbywało się ono ich kosztem? Źródła milczą na ten temat, lecz odpowiedź jest prosta. Administracja Salomona dopuszczała się zapewne wielu nadużyć w ściąganiu świadczeń od obywateli Efraima, ale czy królowie Samarii nie będą postępować podobnie albo jeszcze gorzej? Historia Achaba i winnicy Nabota jest w tym względzie niezwykle wymowna (1 Krl 21). Podział narodu na dwa niezależne królestwa stał się rychło podziałem na dwa opozycyjne i wojujące ze sobą państwa, fortyfikujące po dwóch stronach wspólną granicę, wiążące się fatalnie z obcymi mocarstwami przeciw bratniemu królestwu. Wydaje się, że właśnie te wojny i budowa fortyfikacji wypełniły długie, bo 22-letnie, panowanie Jeroboama: *„Wojny zaś Roboama z Jeroboamem trwały przez cały czas"* – 1 Krl 14,30; 15,6; Krn 12,15b. Wyprawa Szoszenka do Palestyny tuż po wydarzeniach w Sychem, która wyglądać miała na wyprawę sprzymierzeńca Jeroboama skierowaną przeciw Judzie, kosztowała równie wiele Królestwo Północne. Tak samo będzie później z Asyrią, wezwaną na pomoc przez Judę przeciw Izraelowi (wojna syro-efraimska – r. 734). Podział Izraela był przede wszystkim korzystny dla ówczesnych mocarstw, a więc Egiptu i państw Mezopotamii, których wojska odtąd będą mogły swobodnie maszerować przez Palestynę, a przecież dzięki sukcesom militarnym Dawida i polityce Salomona Izrael był liczącą się siłą na Bliskim Wschodzie. Schizma Jeroboama przekreśliła tę sytuację raz na zawsze. Powtórne zjednoczenie nie nastąpiło nigdy. Prorocy, zwłaszcza w epoce wygnania, a więc, kiedy już oba królestwa legły w gruzach, wystąpili z zapowiedziami, że w czasach mesjańskich połączą się one (Ez 37,15-23). W historii dwa królestwa albo wojowały przeciw sobie, albo „współzawodniczyły" w przewrotności względem Boga Przymierza (Jr 3,1-18).

## 3. DZIEJE ELIASZA I ELIZEUSZA

To, co powiedziano o rządach Achaba (873-853) w 1 Krl 16,29-34, stanowi wprowadzenie do prorockiej działalności Eliasza pod jego panowaniem. Achab, któremu Deuteronomista poświęcił 6 rozdziałów (zakończenie tej historii znajduje się w 1 Krl 22,39-40), otrzymał już na wstępie relacji



najsurowszą ocenę wśród wszystkich królów Izraela: *„Achab, syn Omriego, również czynił to, co złe w oczach Pana, i stał się gorszy od wszystkich swoich poprzedników. Doszło do tego, że nie wystarczyło mu popełniania grzechów Jeroboama, syna Nebata, gdyż wziąwszy sobie za żonę Jezabel, córkę Etbaala, króla Sydończyków, zaczął służyć Baalowi i oddawać mu pokłon. Ponadto wzniósł ołtarz Baalowi w świątyni Baala, którą zbudował w Samarii. Achab sporządził też Aszerę"* (1 Krl 16,30-33). Powodem surowej oceny jest więc to, że pojął za żonę cudzoziemską księżniczkę i że pod jej wpływem, jak niegdyś Salomon, ulegając cudzoziemskim żonom, oddawał cześć Baalowi i bogini Aszerze. W samej stolicy Samarii zbudował świątynię i ołtarz bałwochwalczego kultu.[48] Wzmianka o odbudowaniu Jerycha przez Achaba ma pokazać króla jako ignorującego religijną tradycję Izraela i łamiącego klątwę wygłoszoną przez Jozuego (zob. Joz 6,29).

### 3.1. Charakter literacki podań o Eliaszu i Elizeuszu i ich stosunek do historii

Tradycja o prorokach Eliaszu i Elizeuszu formowała się w Królestwie Izraela w kołach bliskich Eliaszowi, głównie w szkole prorockiej jego ucznia i następcy, Elizeusza, któremu też trzeba przypisać dużą rolę w tym procesie. Dość wcześnie te opowiadania zebrał jakiś kompilator, przepracował i wewnętrznie scalił. Jest całkiem prawdopodobne, że wśród uczniów prorockich znajdowali się i natchnieni skrybowie, którzy zajmowali się utrwalaniem niedawnych wydarzeń, zwłaszcza związanych z ich duchowymi przywódcami.[49] Gdy cała saga o prorokach Eliaszu i Elizeuszu osiągnęła substancjalną formę przed upadkiem Królestwa Północnego, to pewne podstawowe jej części, jak np. 1 Krl 17 – 19, sięgają przez Elizeusza samego Eliasza.[50] Za wczesnym ustaleniem tekstu przemawiają dokładność danych historycznych jak również klasyczna hebrajszczyzna, która wskazuje na czas nie późniejszy niż VIII w. przed Chr.

Tradycja opowiada tylko o pewnych, wybranych, epizodach z życia Eliasza czy Elizeusza. Jest godne uwagi, że przy wielu elementach zmieniających się, pozostają pewne nici przewodnie, dominuje jakieś jednolite spoj-

---

[48] Zob. W.M. SCHNIEDEWIND, *History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings*, CBQ 55 (1993) s. 649-661.
[49] J.A. MONTGOMERY, *I-II Kings* (ICC), Edinbourgh 1951, s. 39 n.
[50] S. GAROFALO, *Il Libro dei Re*, Roma 1956, s. 133.

rzenie na całość wydarzeń. Najbardziej zunifikowany i schematyczny jest blok opowiadań 1 Krl 17 – 19. Za każdym razem jakaś wypowiedź powoduje podróż Eliasza. Kiedy prorok przybywa do tego nowego miejsca, następują dwa spotkania, z których drugie osiąga *climax* w cudzie sprawionym przez Jahwe. W odpowiedzi na cud następuje jakaś zasadnicza transformacja. W rozdziale 19 ma miejsce opóźnienie punktu szczytowego przez podwojenie spotkań i powtórzenie trzech pierwszych elementów:

Jezabel: wypowiedź > podróż

Anioł: wypowiedź > podróż i spotkanie z Bogiem.[51]

Ten schemat jest podkreślony przez werbalne, tematyczne i strukturalne powtórzenia.[52] Powtórzenia mogą być zarówno dwuczłonowe, jak i trójczłonowe. Są one wyrazem zamierzeń kompozycyjnych i generalnie służą uwypukleniu jakiejś rzeczy. Ilustracją tego zjawiska może być już pierwsze opowiadanie. Na samym jego początku mamy zdanie: *„Kruki przynosiły mu chleb i mięso rankiem, chleb i mięso wieczorem, a pił z potoku"* (17,6). Celem powtórzenia wyrazów *„chleb i mięso"* jest zaakcentowanie ogromnej troski Jahwe o los proroka. Przykładem starannie rozpracowanej triady stylistycznej jest 2 Krl 2, opowiadający o Ochozjaszu, który wysłał posłów do Baal-Zebuba, boga Ekronu, po wyrocznię w sprawie swego zdrowia. Na spotkanie posłów wychodzi Eliasz i zapowiada śmierć króla. Tutaj zostały razem skomponowane dwie triady, co można pokazać schematycznie w następujący sposób:

1. Wyrok na króla – wygłasza anioł wobec Eliasza.
2. Wyrok na króla – wygłasza Eliasz wobec posłów.
   a) Ogień pożera pierwszego pięćdziesiątnika;
   b) Ogień pożera drugiego pięćdziesiątnika;
   c) Trzeci pięćdziesiątnik zostaje ocalony od ognia.
3. Wyrok na króla – wygłasza sam Eliasz wobec króla.

Po wydarzeniach opowiedzianych w triadzie abc już nie ma wątpliwości, że jest Bóg prawdziwy w Izraelu. Może przeto być podjęta czynność zasadnicza i Eliasz ogłasza wyrok w obecności króla. W takiej konstrukcji ostatni element triady zawiera myśl zasadniczą.[53]

Równie widoczne jest zamiłowanie do symbolicznej liczby siedem. W opowiadaniu o uzdrowieniu Naamana (2 Krl 5) jest mowa o siedmiu in-

[51] D.D. HERR, *Variations of a Pattern: 1 Kings 19*, JBL 104 (1985) s. 292-294.
[52] R. COHN, *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, JBL 101 (1983) s. 333-350.
[53] R.A. CARLSON, *Elie à l'Horeb*, VT 19 (1969) s. 425.



terwencjach dla uzdrowienia bohatera: małej niewolnicy, żony hetmana, króla Syrii, króla Izraela, Elizeusza, Gechaziego oraz jego własnych niewolników. Taki łańcuch pośredników podkreśla wielkość mającego się dokonać dzieła Bożego. Osnowę akcji tworzą siedmiokrotnie użyte wyrazy „trąd" i „trędowaty", podczas gdy siedmiokrotne „odzienie" jest kluczem do dramatu Gechaziego, który wraz z darami Naamana przejął i jego trąd. Wreszcie siedmiokrotne użycie imienia Jahwe ukazuje nawrócenie Syryjczyka jako główny cel wszelkich działań Bożych i ludzkich.

Tradycja prorocka odznacza się również pewnymi rysami ideologicznymi. Pierwszym jest dominująca rola słowa Jahwe. Wszelka akcja prorocka, jak również zdarzenia, które z niej biorą początek, pozostają w ścisłym związku ze słowem Jahwe do proroka czy słowem Jahwe ogłoszonym przez proroka. Warto zauważyć, że gdy w tych tradycjach ustawicznie słyszymy o otrzymaniu słowa przez proroka, to nigdzie nie ma najmniejszej wskazówki o sposobie otrzymania tego słowa: czy we śnie, czy w trakcie wizji, czy w jakimś szczególnym stanie ducha. Po prostu strona psychologiczna otrzymania objawienia nie odgrywa tu żadnej roli. To podporządkowanie proroka słowu Jahwe czyni zeń prawdziwego sługę słowa Bożego: „Jahwe sam ma inicjatywę. On jest tym, który się objawia i sprawia nawrócenie. On daje Eliaszowi polecenie pójścia do Achaba i zwołania ludu, on sam zapala ofiarę. On posyła Eliasza do Wadi Kerit i do Sarepty. On sam troszczy się o środki do życia swego proroka, będącego na pustyni czy w obcym kraju".[54]

Następną cechą tradycji jest pokazanie Eliasza na wzór Mojżesza, a Elizeusza jako duchowego syna Eliasza. Dzieje się to przez podkreślenie licznych paraleli z wielkim wodzem Izraela z czasu Wyjścia z Egiptu, Mojżeszem. Na przykład cała akcja Eliasza na Karmelu (1 Krl 18,20-40) zmierza do nawrócenia Izraela na wiarę w prawdziwego Boga. Wzorem Mojżesza Eliasz przypomina Izraelowi podstawową prawdę o Bogu zazdrosnym, który nie znosi żadnych rywali (por. Wj 20,2.3; Pwt 5,6.7; 6,4). Eliasz występuje na Karmelu jako obrońca nieskażonej wiary, co jest zadaniem duchowego następcy Mojżesza, proklamującego ludowi Prawo i zawierającego Przymierze między Bogiem i Izraelem. Jako drugi Mojżesz Eliasz doprowadza do odbudowania ołtarza Pańskiego, którego 12 kamieni jest wyraźnym nawiązaniem do ołtarza Mojżeszowego na Synaju (Wj 24,4). Pewne podobieństwo do Mojżesza widać też w opisie niektórych cudów zdziałanych czy to przez Eliasza, czy przez Elizeusza. Wczesne tradycje izraelskie opowiadały o cudownym

[54] C.A. KELLER, *Wer war Elia?*, ThZ 16 (1960) s. 311.

dostarczaniu ludowi, za pośrednictwem Mojżesza, mięsa czy manny zbieranej każdego dnia. Element cudowny polegał głównie na niekończącym się codziennym zaopatrywaniu w mannę. Z tym samym zjawiskiem spotykamy się w opowiadaniu o pobycie Eliasza u wdowy w Sarepcie. Skromne zapasy mąki i oliwy są zasilane codziennie aż do skończenia się suszy (1 Krl 17,8-16). Analogiczna jest sytuacja Eliasza i Mojżesza, gdy została zakwestionowana ich powaga jako mężów Bożych. Rebelia Koracha, Datana i Abirona przeciw powadze Mojżesza sprowadziła ogień Jahwe, który pożarł 250 ich zwolenników (Lb 16). Podobny los spotyka dwóch pięćdziesiątników Ochozjasza, których pożera ogień Jahwe, sprowadzony przez Eliasza (2 Krl 1). Pewną paralelę można też zaobserwować w spojrzeniu na śmierć Mojżesza i Eliasza. Tajemnicą otoczony był grób Mojżesza (Pwt 34,55-6). Tradycja o końcu Eliasza nie mówi o śmierci, lecz przeniesieniu (2 Krl 2,9-12). Tak więc obaj przywódcy podzielili niezwykły sposób odejścia. Ten mozaistyczny wymiar Eliasza jest najlepiej widoczny w opowiadaniu o Horebie 1 Krl 19.[55] Można więc wysnuć konkluzję, że tradycja uformowała w jakiejś mierze postać Eliasza jako religijnego wodza na miarę Mojżesza.

Ta charakterystyka tradycji o Eliaszu i Elizeuszu pozwala nam zdać sobie sprawę z jej historycznego waloru. Dla tych materiałów nie było archiwów – roczników królewskich. Przekazicielami wspomnień o wielkich prorokach byli ich uczniowie i następcy. Ich bezpośredni kontakt z osobami mistrzów i z wydarzeniami gwarantuje znajomość faktów. Ale też przekazywanie tych materiałów przez jakiś czas na sposób ustnej tradycji wpływało na ich selekcję i pewne modelowanie przekazu, zmierzające do ukazania głównych bohaterów jako mężów Bożych, posłanych przez Boga do narodu izraelskiego dla jego nawrócenia.

## 3.2. Eliasz

### *Eliasz i susza (1 Krl 17,1-6)*

Eliasz pojawia się bez zapowiedzi. Występuje jako ktoś, kto służy Bogu i zapowiada wobec króla, że nie będzie deszczu jak tylko na jego słowo. Już w tym pierwszym opowiadaniu prorok zostaje otoczony szczególną opieką Bożą podczas suszy. Jest on żywiony chlebem i mięsem przez kruki, podczas gdy woda z potoku Kerit zaspokaja jego pragnienie. Pobyt Eliasza na pustyni przywodzi na myśl Izraela wędrującego po pustyni i cudownie żywionego przez Boga.

[55] Por. T. BRZEGOWY, *Struktura opowiadania o teofanii na Górze Horeb (1 Krl 19)*, TarnST 6 (1977) s. 102-120.



### *Eliasz u wdowy w Sarepcie (1 Krl 17,7-16)*

Kiedy potok wysechł na skutek przedłużającej się suszy, Eliasz udaje się do Sarepty, fenickiego miasta, podległego Sydonowi. Pan wciąż opiekuje się swoim prorokiem, ale teraz czyni to za pośrednictwem owej wdowy, którą prorok prosi o odrobinę jedzenia i którą zapewnia o cudownym rozmnożeniu jej zapasów: *„Dzban mąki nie wyczerpie się i baryłka oliwy nie opróżni się aż do dnia, w którym Pan spuści deszcz na ziemię"* (w. 14). Jednak i ten motyw służy uwypukleniu idei, że Eliasz jest prawdziwym mężem Bożym, czyli prorokiem, który sprawia cud (w. 16).

### *Eliasz i syn wdowy (1 Krl 17,17-24)*

Obecność świętego męża powinna przynosić błogosławieństwo, a tymczasem syn wdowy umiera czy popada w śmiertelną chorobę. Kobieta myśli, że obecność proroka wydobyła na jaw jakąś jej ukrytą winę i że dziecko umiera za karę. Prorok, modląc się do Pana, dokonuje cudownego wskrzeszenia. Jest tu jakiś element magicznego kontaktu, kiedy Eliasz rozciąga się na ciele zmarłego dziecka, aby przenieść na nie swoje zdrowie i życie. Niemniej nie ma wątpliwości, że to sam Pan odpowiada na modlitwę proroka i przywraca dziecko do życia. Historia kończy się wspaniałym wyznaniem kobiety: *„Teraz już wiem, że naprawdę jesteś mężem Bożym i słowo Pańskie w twoich ustach jest prawdą"* (w. 24).

### *Eliasz i prorocy Baala (1 Krl 18,1-46)*

Historia starcia Eliasza z prorokami Baala na górze Karmel zajmuje centralne miejsce w deuteronomistycznej teologii. Problem, jaki ma zostać w tej walce rozstrzygnięty, jest następujący: kto sprawia urodzajność ziemi, Baal czy Jahwe? W historiach wyjścia i podboju Jahwe był ukazywany jako Bóg Wojownik. Ale kiedy Izrael zasiedlił kraj, sprawą najważniejszą stała się urodzajność uprawianej ziemi, a w Kanaanie dawcą deszczu i urodzajów był Baal. Izrael generalnie nie porzucił czci Jahwe, ale równocześnie oddawał też cześć Baalowi. Taki rodzaj synkretyzmu był ostro zwalczany przez deuteronomistycznych autorów. Jahwe nie toleruje czci żadnych innych bogów. W wyniku konfrontacji Jahwe objawił się jako ten Bóg, który odpowiada na apel człowieka, czyli jako Bóg prawdziwy, a więc także jako ten, który daje urodzajność ziemi.

Historia zawiera wiele pełnych znaczenia wątków. Ujawnia najpierw wrogą postawę Jezabel w stosunku do proroków Pańskich. Dalej pokazuje jej wysiłek, by rozszerzyć w Izraelu kult Baala i jego boskiej małżonki Aszery. Początek opowiadania podkreśla nieuchwytność osoby proroka. Król nie

może nad nim zapanować, bo tylko Bóg kontroluje życie proroka. Zachowanie proroków Baala daje nam pogląd na mantyczne praktyki proroków kananejskich. Gdy Baal nie odpowiada, Eliasz szyderczo zachęca proroków do wzmożenia wysiłków: *„Wołajcie głośniej, bo to bóg! Więc może poszedł sobie ulżyć*[56]*, albo wyruszył w podróż. A może śpi. Niechże się obudzi!"* Spokojny i modlący się Eliasz stanowi wyraźne przeciwstawienie dla proroków Baala. Na prostą modlitwę Eliasza Pan odpowiada zesłaniem ognia, czyli pioruna. Baal, który jako bóg wegetacji był bogiem burzy i piorunów, nie potrafił zesłać pioruna! Mające potem miejsce zabicie proroków Baala, może się nam wydawać niekonieczną i nadmierną gorliwością, ale jest ono wypełnieniem prawa Deuteronomium (Pwt 18,20). Zanim nadejdzie deszcz, Eliasz biegnie przed rydwanem królewskim, pokazując swe nadludzkie siły, ale nie ma w tym nic dziwnego, skoro Pan jest z nim (w. 46). W ten sposób jeszcze raz zostaje podkreślona niezwykła moc proroka.

*Eliasz wędruje do Bożej Góry Horeb (1 Krl 19,1-18)*

Choć ta historia o przerażonym Eliaszu po świeżo odniesionym sukcesie wydaje się nie na miejscu, to jednak przygotowuje ona dalsze historie. W obecnym opowiadaniu najwyraźniej podkreślono paralele z tradycjami Wyjścia. Eliasz idzie spotkać Boga w tym samym miejscu, w którym kiedyś spotkał Go Izrael. Izrael wędrował po pustyni 40 lat, teraz Eliasz wędruje do Bożej Góry przez 40 dni i nocy. Jak Izraelici cieszyli się opieką Bożą podczas swej wędrówki po pustyni, tak i Eliasz doznaje podobnej opieki. Na górze Bóg objawia swoją wolę Eliaszowi, tak jak niegdyś ją objawiał Mojżeszowi. Obaj chronią się w szczelinie skały. Te paralele mają podkreślić wagę pielgrzymki Eliasza. On chce znaleźć kontakt z Bogiem Izraela na świętej górze, u której podnóża Izrael stał się przez przymierze ludem Jahwe. Jest też znamienne, że Jahwe nie jest obecny w tradycyjnych fenomenach natury (huragan, trzęsienie ziemi, ogień). Obecność Boga nie musi się podporządkowywać oczekiwaniom, lecz może się pojawić nieoczekiwanie, w cichym szmerze.

Aż do tego momentu wszystko było przygotowaniem do rzeczy zasadniczej: Pan nie porzucił swego ludu Izraela. Pan będzie nadal kierował historią swego ludu, co wynika jasno z polecenia namaszczenia Elizeusza i Jehu, co więcej, Pan pokieruje historią i innego narodu, co wynika z polecenia na-

[56] Wyrażenie hebr. *kî śiach wᵉkî śîg lô* stanowi hendiadys (dwa synonimy połączone spójnikiem *waw*) na oznaczenie czynności fizjologicznej opróżnienia/oddawania moczu. Zob. G.A. RENDSBURG, *The Mock of Baal in 1 Kings 18:27*, CBQ 50 (1988) s. 414-417.



maszczenia Chazaela na króla Aramu. W dodatku Eliaszowi powiedziano, że ponieważ są jeszcze w Izraelu ludzie, którzy pozostali wierni Panu, reszta ludu będzie zachowana. Reszta staje się ostoją nadziei na przyszłość i równocześnie wchodzi do nauki prorockiej jako podstawowe pojęcie. Eliasz wprowadzi w życie tylko jedno polecenie, namaszczenie Elizeusza, pozostałe urzeczywistnią inni prorocy.

*Powołanie Elizeusza (1 Krl 19,19-21)*

Opowiadanie obecne najprawdopodobniej nie należy do cyklu Eliasza, lecz do cyklu Elizeusza. Według kontekstu powinno to być opowiadanie o namaszczeniu Elizeusza na następcę Eliasza. W rzeczywistości jednak nie ma namaszczenia. Powołanie dokonuje się przez zarzucenie na powołanego – płaszcza Eliasza, co oznacza przeniesienie na niego mocy prorockiej. Tak Elizeusz zostaje „namaszczony" na następcę i kontynuatora dzieła Eliasza. O Elizeuszu będziemy czytać dalej dopiero w 2 Krl 2.

*Eliasz potępia Achaba za grzech wobec Nabota (1 Krl 21,1-20)*

Król Achab zapragnął posiąść piękną winnicę Nabota, która przylegała do jego pałacu w Jizreel na dolinie o tej samej nazwie. Trzeba przyznać, że Achab proponuje Nabotowi uczciwe warunki kontraktu: zamianę ziemi albo żądaną sumę pieniężną. Słowo hebr. *natan* (dosł. dać) ma w tym kontekście znaczenie sprzedać (por. ww. 2.4.6.14). Nabot nie zgodził się na sprzedanie królowi tego, co było jego dziedzictwem rodowym: *„Nie sprzedam tobie dziedzictwa moich przodków"* (w. 4). Odpowiedź ta była zgodna z duchem prawa Mojżeszowego. To Pan jest właścicielem ziemi i On ją podarował poszczególnym członkom swojego ludu (Kpł 25,23). Tak ujawnił się opór społeczności rodowej wobec postępującej cywilizacji. Wtedy występuje na scenę Jezabel i w jej działaniu ujawniła się głęboka różnica w działaniu dworu izraelskiego i tyryjskiego. Ona postanowiła rozwiązać sprawę, która królowi wydawała się nie do załatwienia. Choć jej rola w całej sprawie zostaje podkreślona, to jednak nie mogła działać bez upoważnienia króla. Teraz oboje działają jak bezwzględni monarchowie nie dbający o prawa Boże ani o los swoich poddanych. Jezabel wysyła do starszych i dostojników Jizreel listy pieczętowane pieczęcią królewską z poleceniem, by znaleźli dwóch świadków, którzy przed lokalnym trybunałem oskarżą Nabota: *„Zbluźniłeś Bogu i królowi"*. Lokalny wymiar sprawiedliwości spełnił dokładnie życzenia dworu. Nabot został skazany na podstawie fałszywego i sfabrykowanego oskarże-

nia o bluźnierstwo na karę śmierci.[57] Po ukamienowaniu Nabota Achab przejął upragnioną winnicę. Jednakże w Izraelu król był w równym stopniu jak poddani związany prawem Bożym (Pwt 17,18-20) i zgodnie z tym prawem Achab i Jezabel zostają surowo osądzeni przez proroka Eliasza. Eliasz w ostrych słowach skarcił króla jako mordercę i grabieżcę i zapowiedział całkowite wyniszczenie dynastii Achaba. Ponieważ jednak Achab okazuje skruchę, wykonanie kary zostaje zawieszone i przeniesione na jego syna.

*Wniebowzięcie Eliasza (2 Krl 2,1-18)*

Opowiadanie zawiera wiele elementów niezwykłych i zagadkowych. Eliasz wstępuje do nieba, ale nigdzie nie powiedziano o jego śmierci. Niezwykłe pojawienie się ognistego wozu i ognistych koni jest wydarzeniem bez paraleli. Tylko tutaj mamy w Starym Testamencie przekazanie sukcesji z proroka na jego ucznia.

Pomimo tych niezwykłości cel opowiadania jest jasny: ma ono pokazać, że Elizeusz jest prawdziwym następcą Eliasza. On postępuje śladami Eliasza (ww. 2-9), on spełnia warunki sukcesji podyktowane przez Eliasza (w. 10), rozdziela wody Jordanu tak samo, jak to czynił poprzednio Eliasz (ww. 13 n), i uczniowie proroccy wyraźnie stwierdzają, że spoczął na nim ten sam Duch, na mocy którego działał Eliasz (w. 15).

### 3.3. Elizeusz

Zbiór opowiadań dotyczących Elizeusza rozciąga się od 2 Krl 2,19 do 2 Krl 13,21. Trudno w tym zbiorze dopatrzeć się jakiegoś planu. Są tu małe opowiadania z udziałem wspólnoty proroków (2,1-7; 2,15-18; 4,1-7; 4,38-44; 6,1-7) albo dłuższe opowiadania, gdzie ważną rolę pełni sługa proroka, niekiedy nazwany imieniem Gechazi (4,8-32; 5,1-27; 6,8-23). Inne opowiadania dotyczą wydarzeń wojennych z udziałem Elizeusza (3,4-27; 6,24 – 7,20; 13,14-19), a jeszcze inne mają za przedmiot interwencje Elizeusza w życie polityczne Izraela czy Syrii (8,1-15; 9,1-10).

Na szczególną uwagę zasługują dwa opowiadania: o wskrzeszeniu syna Szunemitki i o uzdrowieniu Naamana.

[57] Zob. F.J. ANDERSEN, *The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident*, JBL 85 (1966) s. 46-57; K.W. WHITELAM, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield 1979, s. 170-181.



*Opowiadanie o wskrzeszeniu syna Szenemitki* (2 Krl 4,8-37) bardzo przypomina znane nam już opowiadanie o wskrzeszeniu związane z Eliaszem (1 Krl 17,17-24). W obu opowiadaniach zawarto myśl, że życie i błogosławieństwo przychodzą od Jahwe za pośrednictwem proroka. W obecnym opowiadaniu Elizeusz występuje jako człowiek życzliwy i wrażliwy. Jako mąż Boży występuje w roli rzecznika życia: najpierw obiecuje bezdzietnej kobiecie synka, a kiedy na skutek udaru słonecznego chłopiec zmarł, przywraca go do życia. Również wyraźniej zostaje zarysowany portret kobiety, która gości u siebie męża Bożego. Cechuje ją spokojna godność zarówno, kiedy nie szuka korzyści z obecności męża Bożego (w. 13), jak i kiedy potem w swej biedzie zwraca się o pomoc do proroka (ww. 26-28). Jak niegdyś Elizeusz nie chciał rozstać się z Eliaszem (2 Krl 2,2-6), tak teraz owa kobieta nie chce opuścić Elizeusza, aż jej syn zostanie przywrócony życiu (w. 30).

Sługa Elizeusza Gechazi nie zdołał wskrzesić chłopca, przez co pokreślono godność proroka i konieczność jego osobistego działania. Jak wiele innych opowiadań i to służy uwypukleniu charakteru i mocy proroka. Jahwe jest w całej historii prawie niewidoczny, poza krótką notką o modlitwie Elizeusza przed przystąpieniem do wskrzeszania (4,33). Kobieta dziękuje za cud nie Bogu, lecz mężowi Bożemu (w. 37). Mąż Boży cieszy się trwałą mocą czynienia dobrze, ale nie jest wszechmocny. Potrzebuje Gechaziego, aby się dowiedzieć, jak się mają sprawy owej kobiety (ww. 25 n).

*Uzdrowienie Naamana* (2 Krl 5,1-27)

Opowiadanie jest napisane po mistrzowsku. Narrator opowiada wartko, zwięźle, posługując się symbolami (rozdarcie szat przez króla) i meryzmami (uśmiercać i ożywiać, konie i wozy, srebro i odzienie, owce i woły), ironią. Buduje kontrastowe sceny i wyraźne kontrastowe sylwetki psychologiczne bohaterów. Przez powtórzenie wyrazu „trędowaty" w odniesieniu do Naamana (w. 1) i do Gechaziego (w. 27) całość zyskała swoiste obramowanie (inkluzję). Opowiadanie zostało zbudowane chiastycznie, przez co uwypuklono element centralny, nawrócenie Naamana (ww. 15-19).[58]

Pierwsza część opowiada o uzdrowieniu dowódcy syryjskiego w wodzie Jordanu (ww. 1-14). I tu widoczna jest tendencja do uwypuklenia postaci i mocy proroka, co widać w słowach: „*Niechże on przyjdzie do mnie, a do-*

[58] Por. E. EHRLICH, OSU, *O Naamanie w Starym i Nowym Testamencie (2 Krl 5 w świetle analizy literackiej i jej implikacji)*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Ks. Prof. S. Grzybka*, Kraków 1990, s. 64-79.

*wie się, że jest prorok w Izraelu"* (w. 8). Obalono tu również dość powszechnie przyjmowane wśród pogan przekonanie o cudotwórczej mocy królów. Dalej pokazano wspaniałomyślność Naamana, który nie tylko chce się zadobrodziejstwo zdrowia wywdzięczyć książęcymi darami, ale umie rozpoznać prawdziwego sprawcę uzdrowienia: *„Oto przekonałem się, że na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem"* (w. 15). Zgodnie z tym przekonaniem Naaman postanawia oddawać na przyszłość cześć tylko Jemu: *„Odtąd twój sługa nie będzie składał ofiary całopalnej ani ofiary krwawej innym bogom, jak tylko Jahwe"* (w. 17). W tym celu zabiera on trochę ziemi izraelskiej, aby u siebie, w Damaszku, urządzić miejsce modlitwy. Na koniec przedstawia Elizeuszowi pytanie, czy będzie mógł towarzyszyć królowi Aramu do świątyni Rimmona, jak wymaga tego jego urząd, i czy będzie mógł razem z królem pokłonić się temu bogu, który nie jest jego bogiem. Elizeusz zapewnia go o łaskawości Jahwe, mówiąc: *„Idź w pokoju!"* (w. 19).

W drugiej części (ww. 20-27) przeciwstawiono bezinteresowności proroka chciwość jego ucznia Gechaziego. Plan Gechaziego się powiódł i Naaman oddał mu dary ofiarowane wcześniej prorokowi. Cały jednak podstęp nie ukrył się przed Elizeuszem, który tym razem rozpoznał sytuację. Naaman, który hojnie daje, zostaje uwolniony od trądu, podczas gdy Gechazi, dorobiwszy się małego majątku, staje się trędowaty.

Historia uzdrowienia i nawrócenia Naamana pokazuje otwarcie zbawienia na pogan, nawet na nieprzyjaciół Izraela. To przesłanie rozwinie szeroko i barwnie *Księga Jonasza*. Bóg może okazać łaskę i zbawienie każdemu, kto tego zbawienia zapragnie.[59]

Na koniec wypada przytoczyć dwie interwencje polityczne, przez które Elizeusz spełnił polecenia dane Eliaszowi na Horebie (1 Krl 19,15-16).

Pierwszą jest *wyznaczenie Chazaela na króla Aramu* (2 Krl 8,7-15). Król syryjski Ben-Hadad, złożony ciężką chorobą, chce zasięgnąć wyroczni co do swojego wyzdrowienia. W tym celu posyła swego ministra Chazaela do męża Bożego Elizeusza, który przybył do Damaszku. Opowiadanie ma bardzo pięknie wypracowaną chiastyczną konstrukcję:

[59] T. BRZEGOWY, *Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Religijne przesłanie Księgi Jonasza*, AK 119 (1992) s. 203-213.



A. Introdukcja: choroba Ben-Hadada (w. 7)
B. Ben-Hadad wysyła Chazaela (w. 8)
C. Chazael wyrusza w drogę (w. 9a-b$^{a}$)
D. Chazael i Elizeusz: 3 pytania i 3 odpowiedzi (w. 9b$^{b}$-13)
C$^{1}$. Chazael powraca (w. 14a$^{a}$)
B$^{1}$. Ben-Hadad przyjmuje Chazaela (w. 14a$^{b}$-b)
A$^{1}$. Konkluzja: Ben-Hadad umiera (w. 15).

W udzielonej przez proroka odpowiedzi jest pewna dwuznaczność. Elizeusz zapowiada najpierw wyzdrowienie króla, a potem jego śmierć. Następnie prorok rozpłakał się, oglądając nieszczęścia, jakie spadną na Izraela ze strony Chazaela. Zapytany o powód swego płaczu, Elizeusz odpowiada: *„Pan objawił mi, że będziesz królem Aramu"* (w. 13). Nie jest pewne, czy Chazael zabił Ben-Hadada. W tekście hebrajskim nie jest całkiem jasna relacja między czynnościami Chazaela i śmiercią króla. Prorok jest pokazany jako ten, który cieszy się znajomością przyszłości, i rzeczywiście to, co przewidział, później dokładnie się sprawdza. Aram pod panowaniem Chazaela wyrósł na poważną potęgę i zagrożenie dla Królestwa Izraela. Główna uwaga opowiadania skoncentrowana jest na posłańcu, któremu tutaj przypada wyjątkowa rola: on nie tylko przynosi wyrocznię, ale zamienia się w działającego, zabija króla i sam zajmuje jego miejsce.

Streszczone opowiadanie jest jednym z czterech opowiadań zawartych w *Księgach Królewskich*, mających wspólny temat i podobną budowę. W obliczu śmiertelnej choroby król posyła posłańca (-ów) do proroka, aby przez niego zapytać Jahwe, czy odzyska zdrowie. Prorok wygłasza wyrocznię, którą posłaniec zanosi do króla, po czym król zaraz umiera. Te cztery opowiadania to następujące perykopy: 1 Krl 14 (Jeroboam); 2 Krl 1 (Ochozjasz); 2 Krl 8 (Ben-Hadad) i 2 Krl 20 (Ezechiasz). Choć żaden z epizodów nie jest powtórzeniem innego i każdy odznacza się oryginalnością opracowania, to jednak generalny schemat jest ten sam i pozwala mówić o pewnym rodzaju literackim.[60]

Drugą interwencją jest namaszczenie *Jehu na króla nad Izraelem* (2 Krl 9,1 – 10,36). To polecenie dane przez Pana na Horebie (1 Krl 19,16) wypełnia Elizeusz przez jednego ze swoich uczniów, a zapowiedzi poczynione przez Eliasza co do domu Achaba (1 Krl 21,20-29) wypełni Jehu. Wysłany przez Elizeusza uczeń udaje się do Ramot w Gileadzie i tam namaszcza na króla

[60] R.L. COHN, *Convention and Creativity in the Book of Kings: The Case of the Dying Monarch*, CBQ 47 (1985) s. 603-616.

nad Izraelem jednego z oficerów króla Jorama wypowiadając następujące słowa: *„Tak mówi Pan Bóg Izraela: Namaściłem cię na króla nad ludem Pańskim, nad Izraelem. Wytracisz ród Achaba, twego władcy, a ja pomszczę krew sług moich, proroków, i krew wszystkich sług Pańskich na Jezabel"* (2 Krl 9,6-7). Jehu bardzo łatwo znajduje zwolenników, co świadczy o wielkim niezadowoleniu z rządów dynastii Omriego. Jehu niezwłocznie udaje się do Jizreel, gdzie król Joram leczył rany odniesione na wojnie z Aramem, i zabija go (22-26). Jehu kazał też zabić króla judzkiego Ochozjasza, który przybył w odwiedziny do Jorama (ww. 27-29). Następnie Jehu wkracza do Jizreel i poleca wyrzucić Jezabel z okna pałacu na bruk (30-37). Kazał też zamordować wszystkich synów królewskich z rodu Achaba (10,1-11) i krewnych króla judzkiego Ochozjasza (10,12-14). Potem udał się do Samarii, kazał zgromadzić wszystkich czcicieli Baala w jego świątyni i tam ich kazał zamordować. Zniszczył przedmioty kultu Baala, a samą jego świątynię zburzył (2 Krl 10,18-27).

Narrator jest bardzo zainteresowany spełnieniem się wcześniejszych zapowiedzi co do domu Achaba i czcicielki Baala Jezabel. Okrutne morderstwa dokonane przez Jehu są usprawiedliwione gorliwością o cześć Jahwe. Brutalność Jehu nie spotyka się z żadnym sądem deuteronomistycznego autora, ale doczeka się prorockiego potępienia ze strony proroka Ozeasza (Oz 1,4).

Pomimo charyzmatycznego namaszczenia prorockiego i pomimo swej gorliwości, z jaką wypełnił zapowiedzi Boże i tępił kult Baala, ostatecznie Jehu zostaje przez Deuteronomistę osądzony negatywnie za to, że nie zerwał z grzechami Jeroboama, ze złotymi cielcami Betel i Dan (10,18-29).

Postać Elizeusza, jaka się rysuje na podstawie opowiadań przytoczonych w jego cyklu, jest zatem dość kontrowersyjna. Z jednej strony przedstawia się on jako następca Eliasza i wykonawca jego zapowiedzi co do zagłady Achaba i jego synów. Z drugiej strony jako dobroczyńca Izraela i jego wybawiciel z mocy nieprzyjaciół.

Nie jest też łatwo odtworzyć tło historyczne działalności Elizeusza. Tradycje bowiem traktują przeważnie o epizodach lokalnych i dotyczą najczęściej pojedynczych osób. Czasem jest mowa o wojnach, które mogły angażować Izraela i Syrię. Ale i wtedy uwaga zwrócona jest nie tyle na działania militarne, co na Elizeusza jako tego, który przynosi wybawienie. Tylko jeden raz król izraelski występuje pod swoim imieniem: jest to Joasz, który spotyka się z umierającym Elizeuszem (2 Krl 13,14). Ale już od Martina NOTHA imię



to uważane jest za glosę.[61] Oryginalnie więc królowie w opowiadaniach Elizeusza byli anonimowi.

Okres Omrydów, zwłaszcza Omriego i Achaba, to okres świetności Izraela i jego wpływów na arenie międzynarodowej. Tymczasem 2 Krl 20,2 ukazuje Achaba jako wasala Syrii. M. MILLER uważa,[62] że tę sytuację należy wiązać z Joachazem (813-797), który prowadził zwycięskie wojny z Ben-Hadadem i zrzucił z Izraela jarzmo syryjskie (2 Krl 13,5). Wojna o Ramot w Gileadzie też najlepiej jest zrozumiała w związku z Joachazem. To jego ojciec Jehu utracił na korzyść Syrii Ramot i całą Galileę. Wreszcie opowiadania 1 Krl 20 i 22, które oryginalnie były niezależnymi od cyklu Elizeusza opowiadaniami o bitwach, ukazują wysiłki Joachaza, by się uwolnić od panowania syryjskiego. Wobec tego Elizeusz zacząłby swoją działalność pod koniec panowania Jorama. Większość opowiadań dotyczy okresu ucisku syryjskiego za panowania Jehu i Joachaza.

### 3.4. Znaczenie Eliasza i Elizeusza

Postacie Eliasza i Elizeusza wywarły ogromne piętno na religijnej postawie i wierze Izraela. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że ich wystąpienia stanowią punkt zwrotny w religii Izraela. Swoją gorliwością, swoim nieprzejednanym sprzeciwem wobec wszelkiego synkretyzmu stworzyli na nowo w Izraelu miejsce należne dla Boga Izraela, Jahwe Sabaot. Swoją nauką i swoją gorliwością o cześć Jahwe, Boga jedynego, postawili na zawsze tamę wdzierającemu się w życie religijne Izraela kultowi fenickiego Baala i jego małżonki Asztarty. Toteż zarówno Eliasz, jak i wykonawca jego testamentu Elizeusz zasłużyli sobie na zaszczytny tytuł *„rydwanu i jeźdźca Izraela"* (2 Krl 2,12; 13,14).

Późniejsze pokolenia Izraela, rozmyślając nad tajemniczym odejściem proroka Eliasza, oczekiwały jego powrotu przed nadejściem Dnia Pańskiego. Spodziewano się, że on *„skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ich ojcom"* (Ml 3,23-24) czyli, że dokona prawdziwego etycznego nawrócenia Izraela i że powróci z niebieskich komnat, *„aby odnowić pokolenia Jakuba"* (Syr 48,10).

W czasach Nowego Testamentu podobnie Eliaszowi przypisywano rolę eschatologicznego prekursora Mesjasza. Niektórzy ze współczesnych myśleli o Jezusie, że On jest Eliaszem (Mt 16,14; Łk 9,8). Inni tak myśleli o Janie Chrzcicielu, ale on sam odżegnał się od tej roli (J 1,21). W scenie Przemienienia Eliasz

---

[61] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen ³1967, s. 84 nota 4.
[62] J.M. MILLER, *The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars*, JBL 85 (1966) s. 441-451.

pojawił się wraz z Mojżeszem obok Pana Jezusa (Mt 17,3-4; Mk 9,4-5). Jeszcze we wczesnym Kościele Jan Chrzciciel, Poprzednik Pana Jezusa, był uważany za dziedzica ducha i mocy Eliasza (Łk 1,17) albo za zmartwychwstałego Eliasza (Mt 11,14; 17,10-13).

Pan Jezus, krytykując niedowiarstwo swoich ziomków, mieszkańców Nazaretu, przypomniał dobrodziejstwa zbawcze, jakie za pośrednictwem Eliasza i Elizeusza stały się udziałem pogan: wdowy z Sarepty i Naamana Syryjczyka: „*Wiele wdów było w Izraelu za czasów Eliasza (...) a Eliasz do żadnej z nich nie został posłany, tylko do owej wdowy w Sarepcie Sydońskiej. I wielu trędowatych było w Izraelu za proroka Elizeusza, ale żaden nie został oczyszczony, tylko Syryjczyk Naaman*" (Łk 4,25-27).

## 4. OSTATNIE DZIESIĘCIOLECIA KRÓLESTWA IZRAELA DO UPADKU SAMARII

W r. 782 wstąpił na tron Izraela Jeroboam II (782-753), który zasłużył sobie na zaszczytny tytuł „wybawcy Izraela": „*I Pan nie wydał wyroku wytracenia imienia Izraela pod niebem, lecz wybawił go ręką Jeroboama, syna Joasza*" (2 Krl 14,27). On to wyzwolił spod panowania aramejskiego zajordańskie ziemie Gileadu i Baszanu. Zaatakował Aramejczyków na ich ziemiach, zdobył Damaszek i zmusił Syrię do płacenia haraczu Izraelowi. Dzięki tym zwycięstwom Izrael miał znowu granice „*od Wejścia do Chamat aż do morza Araby*" (w. 25), czyli jak za najlepszych czasów Dawida i Salomona. W potężnym królestwie nastąpił niebywały rozkwit budownictwa, gospodarki, handlu. Wyrosła nowa klasa społeczna wielkich posiadaczy ziemskich bogacących się kosztem coraz liczniejszych biedaków. W tej sytuacji rozwiną w Izraelu swoją działalność dwaj prorocy: Amos i Ozeasz.

Po Jeroboamie II rządził w Samarii sześć miesięcy jego syn Zachariasz (r. 753). Przeciw niemu uknuł spisek Szallum i ogłosił się królem. Ten z kolei utrzymał się na tronie tylko jeden miesiąc (r. 753) i został zabity przez Menachema z Tirsy. Gdy potem odmówiono Menachemowi uległości, ten spustoszył Tirsę i okolice, posuwając się nawet do rozpruwania brzuchów kobiet brzemiennych (2 Krl 15,14-16). Menachem był królem dziesięć lat (752-742). Za jego panowania dała znać o sobie potęga asyryjska.

Gdy w 745 r. zdobył na drodze zamachu tron Asyrii Tiglat-Pileser III (jego babilońskie imię koronacyjne *Pulu* przekazano w 2 Krl 15,19), zaczęła



się systematyczna i skuteczna ekspansja Asyrii na Zachód. Pulu wzmocnił administrację i unowocześnił armię. Surowiej też rozprawiał się z narodami podbitymi. Królów detronizował, a ludność deportował do odległych krain swojego imperium. Tiglat-Pileser zapoczątkował serię władców-generałów, którzy przez sto następnych lat będą narzucać wolę całemu światu.[63] Najpierw ambitny król rozprawił się z rywalizującym o wpływy na Wschodzie królestwem Urartu w Armenii. Oblężenie i zdobycie miasta Arpadu (743-740) oznaczało klęskę Urartu. Przerażeni królowie Chetytów, miast fenickich, Resin z Damaszku i Menachem z Samarii, pośpieszyli z hołdem i daniną. Menachem wręczył Asyryjczykowi 1000 talentów srebra, które zebrał od swoich poddanych, nakładając na nich podatek 50 sykli na głowę. Wkrótce po powrocie do domu Menachem zmarł.

Na tron w Samarii wstąpił Pekachjasz (742-739), którego głównym zadaniem było ściąganie pieniędzy na haracz dla Asyrii, co musiało budzić powszechną niechęć do panującego. W wyniku zamachu stanu tron zdobył Pekach, syn Remaliasza (739-731). Oznaczało to przybranie w polityce antyasyryjskiego kursu. W Damaszku król Resin zaczął organizować związek antyasyryjski obejmujący prawie wszystkich królów, którzy niedawno złożyli hołd Asyrii w Arpad. W tej liczbie brakło tylko królestwa Judy.

Król judzki Jotam (739-734) kontynuował politykę swego ojca Azariasza. Popierał rolnictwo, wzmacniał warownie, rozbudowywał Jerozolimę (2 Krl 15,32-38). W polityce zagranicznej też był wierny kierunkowi proasyryjskiemu, zapoczątkowanemu przez Azariasza, i do nowej koalicji nie przystąpił. To spowodowało wrogość koalicjantów i decyzję o włączeniu Judy siłą do przymierza: „*W owym czasie Pan zaczął posyłać przeciw Judzie Resina, króla Aramu, i Pekacha, syna Remaliasza*" (w. 37). Gdy w 739 umarł Jotam i na tron wstąpił jego syn Achaz, sprzymierzeni uznali, że zmiana na tronie jest dobrą okazją do wkroczenia w sprawy Judy i wprowadzenia tam na tron swojego człowieka, niejakiego syna Tabeela. Oblegli więc Jerozolimę, ale nie zdołali jej zdobyć (jest to tzw. wojna syro-efraimska). Wtedy Izajasz wygłasza sławne proroctwo o Emmanuelu (Iz 7,14) i zachęca Achaza, by zaufał Jahwe (zob. Iz 7,1-9). Achaz jednak wybrał inną możliwość. Zebrał „wszystko złoto i srebro", jakie się znajdowało w skarbcach Świątyni i pałacu, i kazał zanieść je Tiglat-Pileserowi z następującym posłaniem: „*Jestem twoim sługą i twoim synem. Przyjdź i wybaw mnie z ręki króla Aramu i z ręki króla izraelskiego, którzy stanęli przeciwko mnie!*". Dla Tiglat-Pilesera nie mogło być

[63] C. SCHEDL, *Historia S.T.*, t. 4, s. 158.

lepszego pretekstu do wyprawy na Zachód. W kolejnych trzech wyprawach podbił kraje Azji Mniejszej i wybrzeża śródziemnomorskiego aż po Potok Egipski (inaczej El Arisz, tradycyjna granica między Palestyną i Egiptem), wystawiając tam swój królewski posąg, jako znak asyryjskiego panowania. W r. 732 zdobył Damaszek, a broniącego się tam Resina kazał zabić. Wojska asyryjskie wtargnęły też na ziemie izraelskie: *„Za czasu Pekacha, króla izraelskiego, wtargnął Tiglat-Pileser, król asyryjski, i zajął Ijjon, Abel-Bet-Maaka, Janoach, Kedesz, Chasor, Gilead, Galileę, cały kraj Neftalego, a pojmanych przesiedlił do Asyrii"* (2 Krl 15,29). Naród izraelski po raz pierwszy doświadczył przesiedlenia. Słowo hebr. *gala* pojawia się w w. 29b po raz pierwszy w historii królów. Królestwo Izraela zostało ograniczone do małego górskiego okręgu wokół Samarii. Dlaczego Asyria nie zlikwidowała państwa izraelskiego i nie włączyła do prowincji asyryjskiej? Należy to zapewne przypisać jakimś niepokojom wewnątrz imperium. Tiglat-Pileser ograniczył się więc do obalenia Pekacha i wprowadzenia na tron zależnego od siebie króla Ozeasza, syna Eli. Ten przewrót mógł się dokonać pod koniec 731 lub początkiem 730 r.

Ozeasz został więc królem w wasalskim państewku izraelskim (731-722). W r. 729 Tiglat-Pileser zdobył Babilon i ogłosił się jego królem. W dwa lata później zostawił swoje imperium, które nie miało równego sobie rywala, synowi Salmanassarowi V (727-722). Za sprawą Salmanassara nastąpi koniec państwowości Królestwa Izraela. Jest to jedno z najważniejszych wydarzeń w historii biblijnego Izraela. Ale wyrobić sobie sąd o przebiegu tego wydarzenia, o jego przyczynach i okolicznościach jest bardzo trudno, gdyż relacje biblijne są lakoniczne i niejasne.

Deuteronomista zamieścił dwa opisy kampanii przeciw Samarii: 2 Krl 17,3-6 i 18,9-12. Pierwszy opis mówi, co następuje: *„Przeciwko niemu [Ozeaszowi] wyruszył Salmanassar, król asyryjski, a Ozeasz poddał się mu i płacił mu daninę. Lecz król asyryjski wykrył spisek Ozeasza. Ozeasz bowiem wysłał posłów do króla egipskiego So, i nie przysyłał daniny królowi asyryjskiemu, jak każdego roku. Wtedy król asyryjski pojmał go i zamknął w więzieniu. Król asyryjski najechał cały kraj, przyszedł pod Samarię i oblegał ją przez trzy lata. W dziewiątym roku Ozeasza król asyryjski zdobył Samarię i zabrał Izraelitów w niewolę do Asyrii..."*. Opis więc zaczyna się wzmianką o marszu Salmanassara przeciw Izraelowi i o zapłaceniu mu haraczu przez Ozeasza (w. 3). Potem wspomina zbuntowanie się Izraela, doprowadzające do kampanii asyryjskiej, w czasie której zostaje uwięziony Ozeasz (w. 4). Nie jest pewne, czy te wersety odnoszą się do jednej czy dwóch kampanii. Jeżeli chodzi tu o jedną wyprawę (opinia przeważająca), to dlaczego dwukrotnie



mówi się o marszu króla Asyrii. I dlaczego opis marszu znajduje się przed opisem przyczyny kampanii? Jak można pogodzić uwięzienie Ozeasza z zapłaceniem przez niego haraczu? W. 5 odnotowuje dwa wydarzenia poprzedzające uwięzienie Ozeasza: marsz króla Asyrii przeciw miastom Izraela i potem jego marsz przeciw Samarii i jej oblężenie. Nie ma okoliczności uwięzienia Ozeasza i nie wiemy, czy nastąpiło ono przed, w trakcie czy na końcu oblężenia miasta. Najeźdźca asyryjski nie jest tym razem nazwany po imieniu. Kontekst podsuwa, że to Salmanassar uwięził Ozeasza, ale imię zdobywcy nie pojawia się w w. 6. Dalej nie jest jasne, kto przesiedlił Izraelitów. Autor podał tylko czas trwania oblężenia (trzy lata) i datę opanowania miasta (9. rok Ozeasza). Ponieważ wiemy z 2 Krl 17,1, że Ozeasz panował dziewięć lat, należałoby wnioskować, że został on uwięziony po zakończeniu oblężenia.

W rozdz. 18 nie ma żadnej wzmianki o buncie i o uwięzieniu Ozeasza, ale podano tu dwa synchronizmy brakujące w rozdz. 17: ostatnie oblężenie Samarii rozpoczęło się w 4. roku rządów Ezechiasza (króla judzkiego), a zakończyło się podbojem miasta i wygnaniem mieszkańców w 6. roku Ezechiasza. I ten fragment nie podaje imienia zdobywcy i nie mówi, kto wysiedlił ludność Samarii. Synchronizm, według którego oblężenie zaczęło się w 7. roku Ozeasza i zakończyło w 9. roku jego panowania, wskazuje, że miasto padło w ostatnim roku rządów Ozeasza.

Ta krótkość relacji o wydarzeniu historycznym, porównana z obszernym komentarzem religijno-pouczającym (2 Krl 17,7-41), wskazuje dość wyraźnie na prawdziwe intencje autora. Autor skupia się na interpretacji klęski, która jest pokazana jako kara Boża, sprowadzona na Izraela za jego odstępstwo od Boga, Wybawiciela z Egiptu, za odstępstwo od Jego prawa, Prawa Przymierza, za pójście za obcymi bogami, za kult synkretyczny (wyżyny, stele, aszery, bożki). Była to kontynuacja tego grzechu, do którego wciągnął Izraela jego pierwszy król, Jeroboam.

Żeby więc wyrobić sobie sąd o tym, co się wydarzyło, trzeba zestawić lakoniczne dane biblijne ze źródłami pozabiblijnymi. Kronika babilońska, napisana ok. 500 r. przed Chr., przypisuje podbicie Samarii Salmanassarowi. Jest to jedyne wydarzenie, jakie kronika podaje w ciągu jego pięcioletniego panowania, i nie wiadomo, w jakim momencie tego panowania miało ono miejsce. Ponadto nie wiadomo, jakie znaczenie ma w zapisie termin „Samaria": czy wąskie (miasto), czy, co jest prawdopodobniejsze, państwo samaryjskie. Natomiast inskrypcje asyryjskie przypisują zburzenie Samarii Sargonowi II (722-705). Na sławnej Pryzmie z Nimrud czytamy, że podbój Samarii był zapoczątkowany rewoltą „Samarian" i ich konszachtami z nieprzyjaznym

królem. Na inskrypcji z Khorsabad Sargon widnieje jako zdobywca Samarii i „kraju Omriego".[64]

Pomijając różne próby interpretacji tych źródeł, przedstawiamy rekonstrukcję wydarzeń, jaką dał żydowski uczony z Hajfy, Gershom GALIL.[65]

Ozeasz wstąpił na tron za Tiglat-Pilesera i był lojalnym wasalem Asyrii aż do ok. 723 r. Wtedy Ozeasz nie zapłacił należnej daniny i zwrócił się do Egiptu przeciw Asyrii. Być może, impulsem do buntu były nieudane kampanie Asyrii przeciw Tyrowi w latach 725 i 724 lub 723. Na wieść o buncie Ozeasza Salmanassar najechał Królestwo Północne, podbił jego miasta i zwrócił się przeciw Samarii. Prawdopodobnie w tym czasie Ozeasz wyszedł z Samarii i udał się naprzeciw Salmanassara, aby w ostatniej chwili zażegnać niebezpieczeństwo i ocalić miasto. Ale król asyryjski uwięził Ozeasza i kontynuował akcję przeciw miastom Izraela i przeciw Samarii. Salmanassar przybył do Izraela w 4. roku Ezechiasza, który zaczynał się na wiosnę 722. Samaria się nie poddała, nie naznaczono też innego króla. Dowództwo pozostało wierne Ozeaszowi i skutecznie opierało się Asyrii przez ok. dwa i pół roku po uwięzieniu Ozeasza. Asyryjczycy przystąpili do oblężenia Samarii w lecie 722, a w grudniu tego samego roku Salmanassar zmarł. Asyryjczycy nie przerwali jednak oblężenia, które, jak można przypuszczać, przekształciło się w blokadę (taką samą strategię zastosowali Asyryjczycy przeciw Tyrowi w latach 724-720). Ta blokada trwała przez cały „rok wstąpienia na tron" *(szanat resz szarruti)* Sargona II, a potem w 1. i 2. roku jego panowania. Sargon rozgromił najpierw ligę antyasyryjską w bitwie pod Karkar nad Orontesem, a potem dopełnił zniszczenia Samarii i deportował jej ludność do górnej Mezopotamii i Medii (teksty asyryjskie mówią o 27.290 deportowanych).[66] W następnych latach tereny Samarii, które stały się prowincją Asyrii, zostają zaludnione przez ludność sprowadzoną z Babilonii, do czego później dochodzą szczepy arabskie, zwyciężone przez Sargona. Ze zmieszania tych wszystkich ludów, które przyniosły ze sobą swoje bóstwa, powstała z biegiem czasu nowa ludność Samarii, Samarytanie.

Deuteronomista, piszący ok. 120 lat po tych wydarzeniach, miał bardzo fragmentaryczne i mgliste informacje o końcowych dziesięcioleciach Królestwa Izraela. Jest znamienne, że dla dziejów Ozeasza nie cytuje on Kroniki

[64] Zob. C.F. GADD, *Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud*, „Iraq" 16 (1954) s. 179-80 (fragm. D, kol. 4, linie 25-28); ANET 284 n.
[65] G. GALIL, *The Last Years of the Kingdom of Israel and the Fall of Samaria*, CBQ 57 (1995) s. 52-65. Tamże omówienie innych rozwiązań i bogata literatura.
[66] ANET 285 A.



królów Izraela i wszystko wskazuje, że musiał się zadowolić szczupłymi informacjami zawartymi w Kronice królów Judy.[67] W swojej relacji postawił obok siebie obszerne passusy interpretacyjne własnej kompozycji z fragmentami, które zaczerpnął z oryginalnych kronik. Powtórzenie opisu upadku Samarii w *Księgach Królewskich* mogło służyć podkreśleniu, że zdarzyło się to za panowania Ezechiasza w Judzie. Pewne dane chronologiczne są dokładne, inne są późniejszymi inwencjami autora. Kampania asyryjska przeciw Samarii i jej obrona trwała rzeczywiście ok. trzech lat, jak pisze autor biblijny. Ale skoro wiemy, że Ozeasz wstąpił na tron w roku 731 i jeżeli wiadomo, że jego panowanie trwało pełne 9 lat, to jest jasne, że nie mogło ono trwać do 720, a więc koniec jego panowania nie może się zbiegać z datą zdobycia Samarii przez Asyryjczyków.

## 5. WYBAWIENIE JEROZOLIMY Z OPRESJI ASYRYJSKIEJ

Król Achaz (734-728) ocalił Jerozolimę z zagrożenia syro-efraimskiego za wysoką cenę (2 Krl 16,8-9). Wydał na łup Asyrii bratnie państwo Izraela, a sam stał się wasalem Asyrii (w. 10). Napis w pałacu Nimrud wylicza wśród królów, którzy pośpieszyli do Damaszku z daniną dla „Wielkiego Króla", także *Ja-u-ha-zi Ja-u-da-a-a,* czyli Achaza z Judy. Z Damaszku, dokąd się udał na spotkanie z Tiglat-Pileserem, Achaz przysłał polecenie, by arcykapłan zbudował w Jerozolimie ołtarz na wzór pogański. Nie ulega wątpliwości, że nie był to tylko pomysł architektoniczny. Ten akt miał swoją polityczną i religijną wymowę. Achaz musiał w ten sposób zapłacić za swoje ocalenie, musiał ustawić w stolicy znaki asyryjskiego panowania, a więc wizerunki boga Aszszura i jego ołtarz. Postawienie tych znaków oznajmiać miało zwycięstwo Aszszura i jego króla na ziemiach od Armenii aż po Potok Egipski. Był to więc ogromny cios dla czystości religii jahwistycznej. Teraz obok Jahwe na Syjonie będą odbierali cześć bogowie asyryjscy, a to stworzy okazję do odrodzenia kultów knanejskich zarówno w stolicy, jak i na prowincji. Zły przykład dawał sam król Achaz, który *„składał ofiary krwawe i kadzielne na wyżynach"* i który nawet swojego syna *„przeprowadził przez ogień"*, czyli złożył w ofierze Molochowi (2 Krl 16,3-4).

Ezechiasz (728-699), syn i następca Achaza, przejął państwo bardzo okrojone i w opłakanym stanie. Szczególnie chore było życie religijne naro-

[67] N.H. SNAITH, *The First and Second Books of Kings* [etc.], w: *Interpreter's Bible*, vol. 3, s. 291; J. GRAY, *I & II Kings*, s. 658.

du, zarażone kultami pogańskimi. Ezechiasz podjął energiczną reformę religijną: *„On to usunął wyżyny, potrzaskał stele, wyciął aszery i potłukł węża miedzianego, którego sporządził Mojżesz, ponieważ do tego czasu Izraelici składali mu ofiary kadzielne"* (2 Krl 18,4). Dużo więcej szczegółów na temat tej reformy znajduje się w 2 Księdze Kronik. Wzmocniwszy naród od wewnątrz, Ezechiasz przystąpił do rozbudowy i umocnienia Jerozolimy. Stolicy bardzo się przysłużył przez zbudowanie podziemnego akweduktu, sprowadzającego wodę do wnętrza miasta (2 Krl 20,20).[68] Następnie odzyskał część terenów zachodnich w okolicach Gazy (2 Krl 18,8). Dla Ezechiasza nasuwało się teraz pytanie, czy dalej dźwigać pokornie jarzmo Asyrii. Tym bardziej, że na ciele kolosa pojawiały się pewne rysy. Ok. 720 r. usamodzielniła się Babilonia. Jej król Merodak-Baladan przysłał do Jerozolimy poselstwo pod pretekstem gratulacji dla Ezechiasza z okazji wyzdrowienia (2 Krl 20,12-19). Celem prawdziwym poselstwa było przeciągnąć Ezechiasza na stronę antyasyryjską. Pokazanie przez Ezechiasza posłom nagromadzonych skarbów dawało jasno do zrozumienia, że Królestwo Judy byłoby liczącym się sprzymierzeńcem. Gest Ezechiasza oznaczał po prostu postawienie jego bogactw do dyspozycji króla babilońskiego. Prorok Izajasz surowo skarcił Ezechiasza za jego otwarcie wobec Babilończyków i zapowiedział, że to oni w przyszłości zawładną wszystkimi bogactwami Jerozolimy (2 Krl 20,14-19). Deuteronomista skwapliwie włączył do swej historii ten przeddeuteronomiczny fragment, gdyż jako pierwszy zapowiadał pojawienie się Babilończyków, którzy ostatecznie zrabują wszelkie bogactwa Królestwa Judzkiego.[69] Do buntu przeciw Asyrii parli teraz królowie filistyńscy i Egipt. W Jerozolimie

[68] Podziemny kanał miał wprowadzić wodę z jedynego źródła Gichon, tryskającego u stóp Syjonu, do wnętrza obwarowań miejskich, do sadzawki, którą z Ewangelii znamy pod nazwą Siloe, tzn. Posłany (J 9,7; Łk 13,4). Tunel jest ciekawostką inżynieryjno-techniczną, jako że był wyrąbywany w skale równocześnie z dwóch stron i obydwie ekipy spotkały się gdzieś w środku. Tunel ten, długości 533 m, odkryty przez archeologów w 1880 r., „działa" do dziś i woda płynie nim nieprzerwanie jak za czasów oblężenia miasta przez Asyryjczyków. Znaleziona w trakcie wykopalisk tzw. *inskrypcja Siloe* jest uważana za arcydzieło epigrafiki hebrajskiej. Inskrypcja została zdjęta ze skały i przeniesiona do Muzeum Starożytnego Wschodu w Istambule. Zob. ANET 321; Foto w ANEP 275; rysunki i opisy w: DAN BAHAT, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem. A Brief Illustrated Survey*, Jerusalem 1973, s. 10-11; S. GĄDECKI, *Archeologia biblijna*, Gniezno 1994, t. 1, s. 329-331; foto: t. 2, nr 95; R. REICH – E. SHUKRON, *The System of Rock-cut Tunnels near Gihon in Jerusalem Reconsidered*, RB 107 (2000) s. 5-17.

[69] Zob. Ch.T. BEGG, *2 Kings 20:12-19 as an Element of the Deuteronomic History*, CBQ 48 (1986) s. 27-38.



powstała silna partia proegipska, czego świadectwem są słowa i gesty Izajasza (Iz 20,1-6). W tej sytuacji Ezechiasz zbuntował się przeciw Asyrii.[70]

W r. 705 na tron asyryjski wstąpił Sennacheryb i, podobnie jak jego poprzednicy, musiał zdobywać kraj na nowo. Po uporaniu się z Babilonem wyruszył w 701 r. przeciw „Krajowi Hatti", czyli przeciw krajom leżącym na Zachodzie. Posuwał się tradycyjną drogą wzdłuż wybrzeża fenickiego na południe. Opór stawiły dopiero miasta filistyńskie, zwłaszcza Aszkelon. Po ich pokonaniu Sennacheryb mógł się zwrócić przeciw Judzie. Najpierw rozprawił się z Ekronem, potem oblegał i zdobywał twierdze na południu Judei. Podczas oblężenia Lakisz wysłał oddziały przeciw Jerozolimie.

Działania Sennacheryba przeciw Jerozolimie są opisane w ST w trzech miejscach: 2 Krl 18,13 – 19,37; Iz 36 – 38; 2 Krn 32,1-23. Opowiadanie w *Księdze Izajasza* możemy określić jako powtórzenie za 2 Krl. Izajasz odegrał niezwykle doniosłą rolę w owych wydarzeniach, i dlatego nie dziwi fakt, że redaktor włączył do *Księgi Izajasza* historię tak głęboko związaną z posłannictwem proroka. Z drugiej strony wyraźnie widać, że autor *Ksiąg Królewskich* obficie skorzystał z tradycji izajańskich. Kronikarz, który szeroko opisał działalność religijno-reformatorską Ezechiasza, teraz zamieszcza opowiadanie zwięzłe przy zachowaniu kolejności wydarzeń jak w 2 Krl. Dowodzi to, że Kronikarz opiera się zasadniczo na źródle kanonicznym, choć ma do dyspozycji jeszcze jakieś inne źródło (por. 2 Krn 32,1-8.23.27-29). Tak więc jako tekst podstawowy dla owych wydarzeń trzeba uznać 2 Krl 18,13 – 19,37.

Dla syntetycznego spojrzenia na całość relacji, dobrze będzie ująć ją za G. RICCIOTTIM[71] jako dramat w dwóch aktach i z podziałem tego ostatniego na dwie sceny:

*I Akt:* 2 Krl 18,13-16 opowiada o kampanii Sennacheryba przeciw miastom palestyńskim i Jerozolimie. Ezechiasz zgodził się na zapłacenie wielkiej daniny 30 talentów złota i 300 talentów srebra oraz uznanie zwierzchności Sennacheryba, za którą to cenę ocalił Jerozolimę od zniszczenia.

*II Akt:* Relacjonuje rozwój wypadków wokół Jerozolimy w dwóch scenach:

*Scena I:* 2 Krl 18,17 – 19,9a. Sennacheryb wysyła z Lakisz, gdzie miał swój obóz, trzech wysokich urzędników w celu nakłonienia Ezechiasza do poddania Jerozolimy.[72] Dzięki interwencji proroka Izajasza Ezechiasz nie

[70] Nie wchodzimy tu w rozważanie kwestii czy były dwa powstania Ezechiasza przeciw Asyrii czy jedno. Zob. C. SCHEDL, *Historia S.T.*, t. 4, s. 209 n.

[71] G. RICCIOTTI, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, s. 385-389.

[72] Wysłanie poselstwa do oblężonego miasta znajduje potwierdzenie w literaturze asyryjskiej w *Liście Nimroda* ND 2632. Dwaj wysocy urzędnicy asyryjscy zajmują pozycję przed bramą

poddaje się i wysłannicy wracają z niczym do swoich, którzy już przenieśli się do Libny. Równocześnie z posłańcami dotarła do Libny wiadomość, że faraon Tirhaka wyruszył z Egiptu przeciw Asyryjczykom.

*Scena II:* 2 Krl 19,9b-(20-34)37. Sennacheryb wysyła do Jerozolimy drugie poselstwo z pismem wzywającym do bezwarunkowego poddania Jerozolimy. Ezechiasz modli się do Jahwe o ocalenie, a Izajasz zapewnia o klęsce Asyrii. Rzecz kończy się nadzwyczajną interwencją Jahwe: *„Tejże samej nocy wyszedł Anioł Jahwe i pobił w obozie Asyryjczyków 185 tysięcy ludzi. Rano, kiedy wstali, oto wszyscy byli martwymi ciałami"* (w. 35). Sennacheryb śpiesznie zwinął obóz i wrócił do Asyrii, gdzie wkrótce zginął z ręki własnych synów w świątyni Nisroka (w. 36).

Trzeźwa i zwięzła relacja 2 Krl 18,13-16, która przedstawia wyjątek z *Roczników Judy*,[73] znajduje potwierdzenie w *Rocznikach asyryjskich*. Tekst zachowany na tzw. Pryzmie Taylora mówi o wyprawie Sennacheryba przeciw Judzie, oblężeniu 46 miast palestyńskich i ich zdobyciu, uprowadzeniu wielkiej liczby jeńców i zdobyczy. I dalej: *„Jego samego [Ezechiasza] zamknąłem w mieście królewskim Ur-sa-lim-ma jako ptaka w klatce"*. Ezechiasz, opuszczony przez najemników, zapłacił Sennacherybowi daninę, wysyłając ją do Niniwy. Do tego dochodzą pomniejsze inskrypcje z pałacu królewskiego w Niniwie i płaskorzeźba z Niniwy ukazująca zdobycie Lakisz.[74] Według danych asyryjskich Ezechiasz miałby ocalić Jerozolimę przez zabiegi polityczne. Czy wobec tego opowiadania biblijne nie przedstawiają jakiejś kultowo-legendarnej wersji tego samego zdarzenia, wersji bez żadnej wartości historycznej? Przeciw takiemu stanowisku trzeba za R. DE VAUX stanowczo powiedzieć, że uratowanie Jerozolimy poprzez zapłacenie daniny nie mogło dać podstaw do powstania tak mocnej tradycji o cudownym ocaleniu miasta świętego.[75]

---

Marduka w Babilonie i przemawiają do obywateli miasta, aby zaprzestali popierać *Ukin (lub Mukin-)zeri*, chaldejskiego króla Babilonu (ok. 730 r. przed Chr.). I w tym wypadku poselstwo nie osiągnęło zamierzonego celu, oblegani nie poddali się. Por. M. COOGAN, H. TADMOR, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 11), Doubleday & Company. Inc. 1988, s. 442.

[73] Eine annalistische Invasionsnotiz" – T. VUK, *Wiedererkaufte Freiheit. Der Feldzug Sancheribs gegen Juda nach dem Invasionsbericht 2 Kön 18,13-16*, Jerusalem 1984, s. 28.

[74] W r. 1938 James STARKEY znalazł koło Lakisz zbiorowy grób, do którego wrzucono ok. 1500 ciał ludzkich, częściowo nadpalonych. Odnaleziono również szczątki świń. Grób daje się datować na VIII lub VII w. przed Chr. Jest więc bardzo prawdopodobne, że jest to pozostałość po kampanii Sennacheryba w 701 r. Zob. J. THORWALD, *Dawna medycyna. Jej tajemnice i potęga. Egipt, Babilonia, Indie, Chiny, Meksyk, Peru*, Wrocław [etc.]: Ossolineum 1990, s. 140.

[75] R. DE VAUX, *Jérusalem et les prophètes*, RB 73 (1966) s. 499.



Rozwiązywanie wszelkich niezgodności tekstów biblijnych i świadectw pozabiblijnych przez odmawianie wiarygodności pisarzom biblijnym byłoby czymś nierozsądnym. Starożytne zapisy świeckie też nieraz grzeszą przesadą, fragmentarycznością czy tendencyjnością. W naszym konkretnym przypadku widać również, że *Roczniki asyryjskie* nie mówią wszystkiego o losach wyprawy do Palestyny, a więc nie ma mowy o zdobyciu Jerozolimy, dlaczego wbrew zwyczajnej praktyce Asyryjczyków względem zwyciężonych Ezechiasz został pozostawiony na tronie, dlaczego Asyryjczycy tak śpiesznie wrócili do Niniwy, że nie odebrali haraczu od Ezechiasza na miejscu.

Starożytny historyk HERODOT[76] cytuje pewną historię jako zasłyszaną „od Egipcjan i ich kapłanów" o wyprawie Sennacheryba przeciw Egiptowi. Faraon Seto, pokrzepiony przez bóstwo podczas nocnej wizji w świątyni, wyruszył na wyprawę i rozbił obóz w Peluzjum. *„Kiedy tam przybyli, opadły wrogów nocą myszy polne i tak pogryzły im kołczany, łuki, a do tego jeszcze imadła do tarcz, że gdy w następnym dniu uciekali, ogołoceni z broni, wielu z nich padło"*. Myszy w relacji Herodota mogą wyrażać to samo zjawisko, co w relacji biblijnej zawarto w „przejściu Anioła Pańskiego", tj. zarazę. Józef Flawiusz pisze, że klęskę Sennacheryba spowodowały wojska egipskie i epidemia.[77] Różnica jest tylko w ujęciu przyczyny zjawiska: gdy Herodot i Flawiusz przypisują klęskę Asyrii przyczynie naturalnej, to autor natchniony odnosi ją do przyczyny nadprzyrodzonej. O związkach myszy z epidemią świadczą plagi, jakie nawiedziły Filistynów po porwaniu Arki Przymierza (1 Sm 5,6 n; 6,1 n).

Pozostają jednak pewne trudności natury geograficznej i chronologicznej. Nazwa geograficzna „Peluzjum" (gdzie są wrota kraju) w niezbyt troszczącej się o ścisłość tradycji mogą oznaczać szerzej kraj leżący na północny wschód od Delty, a więc Palestynę. Z punktu widzenia chronologii Tirhaka, o którym mówi 2 Krl 19,9, w roku 701 nie był jeszcze faraonem i nie mógł dowodzić wyprawą. Dlatego wielu autorów przyjmuje drugą kampanię Sennacheryba w Palestynie ok. r. 688 i cudowne uwolnienie Jerozolimy umieszcza w trakcie tej kampanii. Ale źródła asyryjskie milczą na temat ewentualnej wyprawy Sennacheryba przeciw Egiptowi. Jednak z historii Egiptu wiemy, że Tirhaka (egipskie imię Taharka) dowodził armią już za swego poprzednika Szabataki i można wciąż widzieć wszystkie wydarzenia opisane w 2 Krl 18-19 w czasie kampanii r. 701. I trzeba nam się zgodzić, że 2 Krl

---

[76] HERODOT, *Dzieje*, Warszawa 1954, s. 182 (II, 141).

[77] JÓZEF FLAWIUSZ, Ant.Jud., X,1,5.

i Herodot mówią o tym samym wydarzeniu. A ponieważ zależność Herodota od Biblii jest wykluczona (i odwrotnie), jedynym wytłumaczeniem tej zgodności świadectw jest to samo historyczne wydarzenie. Zaś jego przebieg w największym skrócie mógł wyglądać następująco:

Po spacyfikowaniu państw fenickich i okręgu Jafy Sennacheryb obległ Lakisz i inne miasta Judy. Z Egiptu nadciągnął z odsieczą faraon Szabataka, którego Sennacheryb zmusił do ucieczki w bitwie koło Elteke (*Roczniki asyryjskie*). Teraz Ezechiasz zaofiarował okup Asyryjczykom za odstąpienie od oblężenia Jerozolimy, co też Sennacheryb przyjął. Ale Egipt, który był wówczas bardziej pojęciem geograficznym niż politycznym, wystawił nową armię pod wodzą Tirhaki, króla Etiopii. Wobec decydującej rozprawy z Egipcjanami Sennacheryb chciał być bezpieczny w Palestynie i, łamiąc poprzednie porozumienie, zażądał od Ezechiasza bezwarunkowego poddania miasta. W ślad za pierwszym poselstwem wysłał niebawem drugie ze specjalnym listem, co świadczy o pośpiechu, z jakim działał. Wtedy wybuchła zaraza w obozie asyryjskim, co zmusiło Sennacheryba do szybkiego odwrotu.[78]

Interwencja Boża, wyrażona identycznie w *Księgach Królów* i u Izajasza i z bardzo małymi odchyleniami u Kronikarza, ujęta jest w znane terminy teofanijne.[79] Postać „Anioła Jahwe" jest identyczna *z mal'ak Jahwe* z licznych tekstów teofanijnych. Czynność jego przybycia wyraża też dobrze znane w tych kontekstach słowo „wyszedł". Celem przybycia jest ukaranie bluźnierców, a przez to samo ocalenie miasta świętego i Izraela. To Boże wkroczenie jest odpowiedzią na usilną modlitwę króla Ezechiasza, który rozdarłszy szaty, udał się do Świątyni Jahwe (2 Krl 19,1) i tam "przed Jahwe", a więc u wejścia do Miejsca Najświętszego, rozwinął list Sennacheryba. Ezechiasz tak się zwraca do Boga: *„Jahwe, Boże Izraela, który zasiadasz na cherubach (...) nakłoń Twego ucha i usłysz, otwórz Twoje oczy i zobacz (...). A teraz Jahwe, Boże nasz, wybaw nas (jāša' hifil) z jego ręki! I niech poznają wszystkie królestwa ziemi, że Ty sam jesteś Bogiem, o Jahwe!"* (19,14-19). Jahwe

[78] J. THORWALD, *Dawna medycyna*, s. 141, przytacza ciekawą ilustrację z historii nowożytnej. W r. 1917 Anglicy, prowadząc wojnę z Turkami, po zdobyciu Jerozolimy, założyli obóz w dolinie Jordanu. Następnie wysłali do Jerozolimy dla odpoczynku kilkuset żołnierzy, z których połowa zmarła w ciągu nocy. Wyjaśnienie tego niezwykłego zdarzenia jest następujące: od dawna zarażeni malarią żołnierze przybyli z tropikalnego klimatu doliny Jerycha położonej 375 m poniżej p.m. w okolice o górskim klimacie na wysokości 790 m n.p.m. Ta zmiana spowodowała gwałtowne rozwinięcie się zarazków i ich inwazję na organizmy ludzkie. Autor uważa, iż nie ma wątpliwości, że to grasująca od dawna wśród żołnierzy malaria zdziesiątkowała armię Sennacheryba.

[79] Por. T. BRZEGOWY, *Teofanie historyczne na Syjonie*, CT 59 (1989) f. 2, s. 21–34.



więc ma tak zadziałać, by wszystkie narody przekonały się, że On jedynie jest Bogiem. Odpowiedzią słowną na tę modlitwę jest wyrocznia wygłoszona przez Izajasza: król asyryjski *„nie wejdzie do tego miasta ani nie wypuści tu strzały... Otoczę opieką to miasto i ocalę przez wzgląd na mnie i przez wzgląd na Dawida, mego sługę"* (19,32-34).

Jest znamienne, że Deuteronomista poprzedził relację o cudownym ocaleniu Jerozolimy kontrastowym wstępem o upadku Samarii (18,9-12). Autor osiąga w ten sposób jasną naukę moralną: Samaria upadła, bo jej królowie i jej lud byli niewierni względem Jahwe, natomiast Jerozolima została ocalona, bo miała pobożnego króla, który pozwolił się prowadzić słowom prorockim, który całym swym sercem zaufał Panu i który pilnie przestrzegał Jego praw.

Wrażenie, jakie to zdarzenie wywarło na Izraelitach, było ogromne. Jest znamienne, że wraz z upływem czasu pamięć o wybawieniu Jerozolimy nie zacierała się, lecz stawała się jeszcze żywsza. W czasie wojen machabejskich obrońcy wiary i obyczajów ojczystych zachęcali się do męstwa wspomnieniem, jak to Anioł Pański pobił 185 tysięcy Asyryjczyków u wrót Jerozolimy (1 Mch 7,41; 2 Mch 8,19; 15,22). Piszący w tym samym mniej więcej czasie Syracydes ujął całość wydarzenia niezwykle lapidarnie i trafnie: *„Za dni jego [Ezechiasza] przybył Sennacheryb i posłał Rabsaka. Ten podniósł swą rękę przeciw Syjonowi i w pysze swojej się chełpił (...). Wzywali Pana miłosiernego (...) i Święty z nieba wnet ich wysłuchał i wybawił przez Izajasza. Poraził obóz Asyryjczyków, wytracił ich Jego Anioł"* (Syr 48,18-21). To, co się stało, było pojmowane jako działanie samego Boga, jako objawienie się Jego zbawczej mocy.

## 6. REFORMA RELIGIJNA KRÓLA JOZJASZA

Po Ezechiaszu panował w Judzie Manasses (699-643), który według autora *Ksiąg Królewskich* należy do najgorszych królów, jacy zasiadali na tronie Dawida (2 Krl 21,1-18). Jak Achab w Samarii, tak teraz Manasses w Jerozolimie i na dziedzińcach Świątyni stawiał posągi Aszszura, Baala i Asztarty. Bogom tym budował ołtarze i składał ofiary. Oddawał cześć całemu „wojsku niebieskiemu", czyli bóstwom asyryjskim. On też *„przeprowadził swego syna przez ogień"*. Przywrócił do łask wszelkiego rodzaju zaklinaczy, wróżbiarzy i wieszczków. Autor ze zgorszeniem notuje, że działo się to w mieście, o którym Jahwe powiedział: *„W Jeruzalem kładę moje imię"*. Nadto król przelewał bez litości krew niewinną (w. 6). Swoim postępowaniem więc łamał *„prawa, które nadał mój*

*sługa Mojżesz"* (w. 8). Po Manassesie panował przez dwa lata jego syn Amon (643-641), który postępował dokładnie tak jak jego ojciec (2 Krl 21,19-26). W wyniku rewolty pałacowej został zamordowany, *„a w jego miejsce lud ziemi ustanowił królem Jozjasza, jego syna"* (w. 24). Prawdopodobnie przyczyną spisku była dążność do odejścia od polityki proasyryjskiej.

Gdy Jozjasz wstąpił na tron w 640 r. przed Chr., imperium asyryjskie było w stanie upadku. Nękane wewnętrznymi waśniami i naciskane z zewnątrz przez różne północne i wschodnie ludy, zostało zepchnięte do defensywy (ok. 630) i jego obecność w dalekich zachodnich prowincjach była o wiele słabiej odczuwana. Dlatego młody król judzki mógł się odważyć na bardziej samodzielne działania. Aby odrodzenie narodowe nabrało rozmachu, musiało pójść w parze z odnowieniem i oczyszczeniem tradycyjnej religii. Jozjasz więc podjął polityczną i religijną reformę, która zmierzała zasadniczo do wyeliminowania obcych wpływów tak z kultu, jak i z życia państwowego.

Deuteronomistyczna prezentacja królowania Jozjasza jest wyraźnie zdominowana przez jego reformę religijną. Sam zaś opis reformatorskich działań króla składa się z dwóch części: (1) znalezienie księgi Prawa i reakcja króla na to wydarzenie (2 Krl 22,1 – 23,3) oraz (2) właściwa reforma religijna (23,4-20).

1. *Znalezienie księgi Prawa.* Po deuteronomistycznym wstępie (2 Krl 22,1-2) następuje zasadnicza część opowiadania o królestwie Jozjasza traktująca o odkryciu *księgi Prawa* (22,3 – 23,3). Okoliczności tego odkrycia są opisane w 22,4-7 w terminach bardzo przypominających dyrektywy naprawcze króla Joasza (2 Krl 12,5-17). Gdy jednak w relacji o Joaszu jego prace naprawcze w Świątyni stanowiły rdzeń przedstawienia, to w przypadku Jozjasza prace renowacyjne w Świątyni są zaledwie okazją do „znalezienia księgi Prawa". To wydarzenie w 18. roku panowania Jozjasza, czyli w 622 przed Chr., wyznacza całą resztę jego królewskich poczynań.

Znaleziona księga zostaje odczytana królowi, który jest wstrząśnięty przepaścią, jaka istnieje między przykazaniami Pańskimi a obecnym stanem jego ludu. Król uświadamia sobie, że konieczna jest głęboka reforma życia religijnego narodu (22,11). W tej krytycznej sytuacji król szuka prorockiej instrukcji i posyła swych ministrów do prorokini Chuldy, żony jednego z dostojników świątynnych (ww. 13-14). Może to powiązanie Chuldy z instytucją Świątyni zdecydowało o zwróceniu się po radę do niej, a nie do Jeremiasza, który już od paru lat działał w Jerozolimie. Polecenie króla, *„by poradzić się Pana co do mnie, co do ludu i całego pokolenia Judy w związku ze słowami tejże znalezionej księgi"* (w. 13) dowodzi, że jest on zatroskany nie tylko o swoją przyszłość, ale i przyszłość narodu.



Wyrocznia Chuldy składa się z dwóch części. W pierwszej, typowo deuteronomistycznej, jest zawarta groźba pod adresem Jerozolimy i jej mieszkańców z powodu jej niewierności (ww. 15-17). Druga część wypowiedzi jest zaadresowana do króla i chwali jego postawę wobec wymagań księgi oraz wyjmuje go spod ogólnego wyroku zagłady. Jeśli w wyroczni Chuldy jest jakiś przeddeuteronomiczny materiał, to należy go szukać w tych wierszach 18-20, gdzie obiecuje się królowi, że umrze spokojną śmiercią (w. 20a), co zresztą się nie sprawdziło (por. 23,29-30). Cała jednak wyrocznia jest w wysokim stopniu opracowana przez deuteronomistów. Ta pierwsza sekcja kończy się w 23,1-3 relacją o uroczystym odnowieniu przymierza z Jahwe na podstawie słów spisanych w księdze.

Dla Deuteronomisty księga odnaleziona w Świątyni za panowania Jozjasza odpowiadała temu, co my nazywamy *Księgą Powtórzonego Prawa* (czy przynajmniej jej rdzeniowi).[80] Wynika to z podobieństw, jakie występują między Deuteronomium i 2 Krl 22 – 23. Fundamentalny wymóg centralizacji kultu (Pwt 12) jest tytułem do przedsięwzięć Jozjasza w 2 Krl 23,4 nn. Pwt 28 zawiera surowe groźby pod adresem łamiących Prawo, na które powołuje się prorokini Chulda (por. 2 Krl 22,13.16). Wreszcie Przymierze, jak je odnowił Jozjasz, jest podstawową kategorią teologiczną w Deuteronomium (por. 2 Krl 23,1-3). Tak oto Deuteronomista ukazuje Jozjasza jako króla pozwalającego się prowadzić Prawu Mojżeszowemu, a więc jako idealnego króla (por. Pwt 17,18-20).

2. *Reformy religijne.* Poczynania reformatorskie Jozjasza, jak są opisane w 2 Krl 23,4-20, zaczęły się w Świątyni Jerozolimskiej, następnie objęły miasta Judy i Beniamina *„od Geba do Beer-Szeby"* (2 Krl 23,8) i wreszcie rozciągnęły się na tereny dawnego Królestwa Izraela (2 Krl 23,15-20). Opis reformatorskich poczynań Jozjasza, który jest dziełem wielu autorów, jest tak wymodelowany, aby pokazać, że reformy Jozjasza są z jednej strony doprowadzeniem do końca wszystkich reform poprzednich królów judzkich, zwłaszcza Joasza (2 Krl 12) i Ezechiasza (2 Krl 18,3-6), a z drugiej strony, że są odwróceniem i naprawieniem grzechów poprzednich monarchów.

Tak więc Jozjasz usuwa Aszerę (23,6), stele i pnie sakralne (23,14), wyżyny (23,8), palenisko do składania w ofierze dzieci Molochowi (23,10), ołtarze na obydwóch dziedzińcach Świątyni (23,12) i symbole zastępów nieba (23,4.5.12) odziedziczone po królu Manassesie (2 Krl 21,3.5). Jozjasz burzy i profanuje wyżyny zbudowane przez Salomona dla jego żon (2 Krl 23,13-14).

[80] Ch. CONROY, *1–2 Kings*, s. 248.

Naprawiwszy grzechy Manassesa i Salomona, Jozjasz naprawia także najróżniejsze grzechy wielu innych królów judzkich. Jozjasz więc *„zniósł kapłanów pogańskich, których ustanowili królowie judzcy, i którzy składali ofiary kadzielne (...) Baalowi, słońcu, księżycowi, gwiazdozbiorom i całemu wojsku niebieskiemu"* (23,5), *„zburzył domy osób uprawiających nierząd sakralny w Świątyni Pańskiej"* (23,7), usunął konie i rydwany poświęcone słońcu (23,11). Jakiekolwiek były początki i wymowa owych praktyk kultowych, Deuteronomista pokazuje, że Jozjasz dokonuje ich radykalnego wyplenienia z Jerozolimy i z okolicy.

Jozjasz więc jako jedyny z królów judzkich zburzył Salomonowe sanktuaria bałwochwalcze, przez co usunął przyczynę, która spowodowała rozdarcie królestwa. Dlatego też w następnym etapie Jozjasz rozszerza swoją reformę na dawne Królestwo Północne, zwłaszcza na sanktuarium Betel i jego okolice (2 Krl 23,15-20). W ten sposób Jozjasz naprawia również „grzechy Jeroboama", które zostały zainicjowane w Betel i były kontynuowane przez wszystkich królów Izraela Północnego. Jozjasz dokonuje zniszczenia i sprofanowania sanktuarium Betel dokładnie tak, *„jak było zapowiedziane przez męża Bożego, który przepowiedział owe sprawy"* w dniu inauguracji kultu Izraela przez Jeroboama (2 Krl 23,16). Niemym świadkiem tego wszystkiego jest *„grobowiec męża Bożego z Judy, który zapowiedział te sprawy"*, który to grobowiec jako jedyna rzecz w Betel z rozkazu króla ma być pozostawiony w spokoju (w. 18). Przez to nadzwyczaj wyraźne nawiązanie do zapowiedzi prorockiej o zniszczeniu i profanacji Betel (1 Krl 13) Deuteronomista jeszcze raz wykorzystał swój ulubiony schemat proroctwa i wypełnienia.[81] Dokonawszy oczyszczenia Królestwa Izraela poprzez *„usunięcie wszystkich przybytków wyżyn, które zbudowali królowie Izraela we wszystkich miastach Samarii"*, Jozjasz wraca do Jerozolimy i celebruje uroczyście Paschę (2 Krl 23,19-20).

Oczyszczając zarówno Południe, jak i Północ Izraela z kultów bałwochwalczych, Jozjasz przywraca blask zjednoczonego królestwa, zaś celebrując Paschę, nawiązuje do epoki poprzedzającej powstanie zjednoczonej monarchii. I tym razem odwołanie do przeszłości nadaje sens i rangę teraźniejszości: *„Naprawdę nie obchodzono takiej Paschy, jak ta, od dni sędziów, któ-*

[81] Historia męża Bożego z Judy w 1 Krl 13 jest oczywiście opracowana z punktu widzenia jej spełnienia przez Jozjasza. Figuruje w niej nawet imię „Jozjasza, króla z domu Dawidowego", który ma spełnić groźne zapowiedzi na schizmatyckim sanktuarium (w. 2). Zob. Th.B. DOZEMAN, *The Way of the Man of God from Judah: Tru and False Prophecy in the Pre-Deuteronomic Legend of 1 Kings 13*, CBQ 44 (1982) s. 379-393.



*rzy rządzili Izraelem, i podczas całego okresu [rządów] królów Izraela i królów Judy"* (2 Krl 23,22). Zgromadzonych w Jerozolimie Izraelitów Jozjasz wezwał do wierności Prawu, odnawiając Przymierze.

Toteż Jozjasz jawi się w prezentacji deuteronomistycznej jako reformator *par excellence*. Jest więc naturalną rzeczą, że Autor obdarzył Jozjasza najwyższą pochwałą wśród królów judzkich: *„Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by nawrócił się do Pana całym sercem, całą duszą i całą mocą – zgodnie z całym Prawem Mojżesza. I po nim już nie zjawił się taki jak on"* (2 Krl 23,25). W tej jedynej królewskiej pochwale stwierdzono wypełnienie potrójnego wymagania wierności z kodeksu deuteronomicznego: *„Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego serca swego, z całej duszy swojej i ze wszystkich sił swoich!"* (Pwt 6,5). Jest tylko jedna znamienna modyfikacja. Autor nie chwali Jozjasza za to, że ukochał (*'ahab*) Boga, lecz, że się do Pana zwrócił (*szab*). W innych tekstach Deuteronomium „nawrócenie" idzie zawsze w parze z posłuszeństwem słowu Bożemu (Pwt 30,2). Jozjasz okazał doskonały posłuch słowom księgi Prawa. Na tle powszechnej apostazji narodu skrucha Jozjasza wobec zagrażającej kary była rzeczywiście jedyna: *„Nawrócił się do Pana (...) zgodnie z całym Prawem Mojżesza"*. Nakierowując radykalnie naród do przestrzegania Bożych przykazań Jozjasz odwraca wreszcie długą historię królewskich niewierności.[82] W portrecie Jozjasza, narysowanym z takim rozmachem w 2 Krl 22 – 23, historia deuteronomistyczna osiąga swój pozytywny szczyt. Wszystko, co będzie potem, będzie tylko tragicznym epilogiem.

W 612 r. Babilończycy, wspomagani przez Medów, zdobywają i burzą Niniwę, stolicę Asyrii, masakrując jej mieszkańców. Zrównanie Niniwy z ziemią zostało powitane z radością przez wszystkie ludy Wschodu, dźwigające przez dziesięciolecia straszliwe jarzmo asyryjskiego panowania (zob. proroctwo Nahuma).

Dla ratowania zachwianego imperium asyryjskiego wyruszył Egipt pod wodzą faraona Neko II. W pobliżu Megiddo, które strzeże jednej z dróg z gór Samarii na dolinę Jizreel (Ezdrelon), Jozjasz zastąpił drogę faraonowi. W bitwie Jozjasz został śmiertelnie raniony przez Egipcjan. Klęska pod Megiddo i śmierć młodego, pobożnego króla wywarły na narodzie izraelskim ogromnie przytłaczające wrażenie.

[82] G.N. KNOPPERS, *„There Was None Like Him": Incomparability in the Books of Kings*, CBQ 54 (1992) s. 426.

Niestety, przedwczesna śmierć pobożnego króla reformatora nie pozwoliła na ugruntowanie reform. Na domiar złego następcy Jozjasza na tronie nie mieli nic z pobożności i energii politycznej Jozjasza. Zarówno Jojakim (609-598), jak i Sedecjasz (597-586) nie uczynili niczego, aby podtrzymać ducha odnowy i kulty pogańskie wdzierały się na nowo nawet do Jerozolimy, nie mówiąc już o prowincji (zob. Jr 7).

## 7. UPADEK JEROZOLIMY I NIEWOLA BABILOŃSKA

Okres, który dzieli śmierć Jozjasza od zburzenia Jerozolimy, możemy nazwać: Juda między Egiptem i Babilonią.[83]

Neko zdołał połączyć się z armią asyryjską i z nią przekroczyć Eufrat, następnie zaatakować miasto Charan, będące w rękach Babilończyków. Bitwa skończyła się jednak zwycięstwem Babilończyków pod wodzą Nabopolassara, który ścigał Asyryjczyków aż do gór Armenii. Zaś Neko, wracając do Egiptu, zostawił garnizon w twierdzy Karkemisz (miasto usytuowane na prawym brzegu północnego Eufratu, przy ważnym brodzie na rzece), a sam zatrzymał się w Ribla nad Orontesem w kraju Chamat. Wezwał do siebie Joachaza (syna Jozjasza, którego Judejczycy wprowadzili na tron po śmierci Jozjasza) i po zakuciu go w łańcuchy, odesłał do Egiptu. Na tron w Jerozolimie wprowadził innego syna Jozjasza, Eliakima, zmieniając mu imię na Jojakim, a Judę zobowiązał do płacenia daniny.

Ale inicjatywa w tym okresie miała należeć nie do Egiptu, lecz do Babilonii. Nabuchodonozor, otrzymawszy dowództwo armii swego ojca w r. 605, odebrał Egipcjanom Karkemisz i opanował całą Syrię. Musiał jednak wrócić do Babilonii, aby formalnie objąć tron królewski po śmierci Nabopolassara. W tym czasie książęta syro-palestyńscy nawiązali bliższe relacje z Egiptem. Także w Judzie ten kierunek zdobył przewagę mimo zdecydowanych protestów proroka Jeremiasza. W 604 r. Nabuchodonozor już jako król babiloński, zdając sobie sprawę z owych intryg, wyruszył na Zachód (do kraju Hatti), dotarł aż do Aszkelonu i zdobył go. Król Jojakim uniknął wygnania tylko za cenę obietnicy wiernej służby i płacenia daniny (2 Krl 24,1). Ale rewolty nie ustały, wobec czego w 601 r. Nabuchodonozor zdecydował się na wyprawę przeciw Egiptowi. Bitwa między wojskiem Nabuchodonozora i armią faraona odbyła

[83] Zob. T. BRZEGOWY, *Ostatnie dziesięciolecia Królestwa Judzkiego*, RT 47 (2000) s. 39-61.



się w pobliżu granicy egipskiej, jak informuje *Kronika babilońska*.[84] Babilończycy, którzy tę bitwę teoretycznie wygrali, ponieśli jednak tak wielkie straty, że musieli się wycofać do Babilonu. Wtedy zbuntował się król Jojakim.

Nabuchodonozor organizował na nowo swoje wojsko, a Judeę wydał na łup band Chaldejczyków, Aramejczyków, Ammonitów. Następnie postanowił rozprawić się z opornym Jojakimem i w 598 r. najechał Palestynę. Zdobył twierdzę Lakisz i rozpoczął oblężenie Jerozolimy. Zaraz na początku oblężenia zmarł Jojakim. Nie można wykluczyć, że król został zamordowany w celu zyskania jakiejś przychylności u Babilończyków. Wtedy objął tron jego 18-letni syn Jojakin (Jechoniasz – 2 Krl 24,8). Ten nie widział innego rozwiązania jak poddać miasto i oddać się wraz z rodziną królewską i dworem w ręce Babilończyków (był to 16 marca 597 r.).[85] Babilończycy pojmali króla i uprowadzili go wraz z rodziną i wysokimi urzędnikami do Babilonu, gdzie zapewniono mu znośne warunki życia.[86] Najeźdźcy złupili też Jerozolimę:

*„Również zabrał stamtąd [Nabuchodonozor] wszystkie skarby świątyni Pańskiej i skarby pałacu królewskiego. Połamał wszystkie przedmioty złote, które wykonał Salomon, król izraelski, dla świątyni Pańskiej – tak jak Pan przepowiedział. I przesiedlił na wygnanie całą Jerozolimę, mianowicie wszystkich książąt i wszystkich dzielnych wojowników, dziesięć tysięcy pojmanych, oraz wszystkich kowali i ślusarzy. Pozostała jedynie najuboższa ludność kraju"* (2 Krl 24,13-14).

Wersety te robią wrażenie czegoś wtórnego, włożonego w większą całość wierszy 10-16. W r. 1884 B. STADE stwierdził, że wersety te odnoszą się nie do wydarzeń 597, lecz do wygnania r. 586.[87] Widać bowiem wyraźnie, że wersety te rozrywają ciąg wersetów 12 i 15 mówiących o uwięzieniu i deportacji króla. Wiersze te są zbyteczne, gdyż w 15-16 mówi się o tym samym. Liczby podane w w. 14 trudno jest zharmonizować z w. 16. Trudno sobie też wyobrazić zrabowanie „wszystkiego", skoro redaktor zamierzał opisać jeszcze zrabowanie i wygnanie r. 586. M. BRETTLER[88] wykazał poprzez

[84] D.J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, London 1956, 71, linie 5-7.

[85] M. COGAN, H. TADMOR, *II Kings*, s. 311.

[86] Zob. tabliczki rachunkowe pałacu w: ANET 308. Do historii Jojakina wrócimy jeszcze niżej, s. 210 n.

[87] B. STADE, *Wie hoch belief sich die Zahl der unter Nebuchadnezer nach Babylonien deportierten Juden?*, ZAW 4 (1884) s. 272-274. Tezę tę przyjęli m.in. R.D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT Suppl. Series 18), Sheffield 1981, s. 88; M. REHM, *Das zweite Buch der Könige*, Würzburg: Echter Verlag 1982, s. 233.

[88] M. BRETTLER, *2 Kings 24:13-14 as History*, CBQ 53 (1991) s. 541-552.

analizę stylu i słownictwa, że wskazane wersety wykazują dużo podobieństw z pięcioma innymi fragmentami *Ksiąg Królewskich*, którym można nadać wspólny tytuł „opróżnienie skarbców świątyni i pałacu z wszelkich kosztowności". Są to następujące teksty: 1 Krl 14,26 (Roboam płaci daninę Szyszakowi); 1 Krl 15,18 (Asa posyła złoto i srebro Ben-Hadadowi); 2 Krl 14,14 (Joasz, król Izraela, zabrał haracz z Jerozolimy); 2 Krl 16,8 (Achaz posyła okup dla króla Asyrii); 2 Krl 18,15 (Ezechiasz płaci okup królowi Asyrii, Sennacherybowi). Oprócz wspólnego tematu fragmenty te używają takiego samego słownictwa (*'ocarôt, bêt hammelek, bêt Jahwe*). Być może istniało jakieś źródło, które podawało rejestr rabunków, źródło z tendencją do przesady, z ulubionym słowem *kol* (wszystko). To słówko *kol* występuje w naszych wierszach aż sześć razy. Liczba 10.000 jest okrągłą liczbą symboliczną na wyrażenie bardzo wielkiej ilości, reprezentantów całej ludności. W Sdz 3,29 „około 10.000" reprezentuje całą walczącą ludność moabicką.[89] Wersety te wykazują nadto sporo pokrewieństwa z deuteronomistycznymi fragmentami *Księgi Jozuego* (1,1-5; 11,16-17; 21,43-45), które podkreślają, że Izrael „*wszystko*" otrzymał od Jahwe zgodnie z „*wszystkimi dobrymi obietnicami*", jakie Pan uczynił. BRETTLER wyciąga wniosek, że wersety nie referują ani wydarzeń r. 597, ani 586. Deuteronomista posłużył się tutaj „rodzajem listy", by w refleksyjnym stylu wyrazić wielką tragedię wygnania. Podobnie jak pozostałe fragmenty, obecny tekst przygotowywał na wieść o ostatecznym zrabowaniu kosztowności królewskich przez Babilończyków w r. 586.

Następcą Jojakina został jego stryj, Sedecjasz (597-586). Był to człowiek słaby i niestałego charakteru. Dał się wciągnąć w wir polityki filoegipskiej i tym przyczynił się do ostatecznej zguby Jerozolimy i narodu.

W roku 590 faraon Psammetych zjawił się na krótko w Palestynie. To wystarczyło, by słaby Sedecjasz dał się uwikłać w koalicję, podsycaną głosami różnych wróżbiarzy, mówiących o rzekomo bliskim końcu imperium babilońskiego. Egipt zaatakował Babilonię. Ale Nabuchodonozor nie poniósł szkody; zajął Fenicję, a następnie wkroczył do Królestwa Judy i przystąpił do oblężenia Jerozolimy (2 Krl 25,1-10). Było to w roku 9. Sedecjasza (a więc grudzień/styczeń 588 r.). Oblężony w Jerozolimie Sedecjasz wezwał faraona z wojskiem do Palestyny, by zmusić w ten sposób Babilończyków do przerwania oblężenia.[90] Egipcjanie rze-

[89] M. POPE, *Number*, IDB III 566.

[90] Pewne światło na nastroje i sytuację militarną Judy w czasie inwazji babilońskiej rzucają listy na skorupach glinianych (ostraki), znalezionych w Lakisz pod ruinami bramy miejskiej w latach 1935 i 1938. Jest tam mowa o wysłaniu poselstwa do Egiptu, jest zaniepokojenie brakiem sygnałów świetlnych z twierdzy granicznej Azeki, ostrzeżenia przed jakimś proro-



czywiście nadciągnęli i oblężenie zostało przerwane. Zwolennicy polityki antybabilońskiej zatryumfowali raz jeszcze. Jeremiasza, który zachęcał do poddania miasta, widząc w tym jedyny ratunek dla Judejczyków, wtrącono do więzienia jako zdrajcę. Ale euforia nie trwała długo, gdyż Nabuchodonozor szybko zmusił Egipcjan do ucieczki, a przerwane oblężenie zaraz podjął na nowo i to ze zwiększoną zaciętością. Obrona była równie zacięta, ale po 18 miesiącach miasto musiało paść pod naporem wrogów. W lipcu 586 r., czyli 11. roku panowania Sedecjasza, Chaldejczycy dokonali wyłomu w murze. W mieście powstał popłoch. Korzystając z zamieszania, Sedecjasz razem z dowódcami usiłował ratować się ucieczką, ale został schwytany na stepach Jerycha. Nieszczęsny król został odprowadzony do głównej kwatery Babilończyków w Ribla, i tu surowo ukarany. Na jego oczach pomordowano jego młodocianych synów. Na koniec wykłuto mu oczy i zakutego w kajdany poprowadzono do Babilonu, gdzie też wkrótce umarł. W. miesiąc po zajęciu miasto zostało splądrowane, a potem doszczętnie zniszczone. Spalono też pałac królewski i Świątynię. Data spalenia Świątyni jest określona dokładnie: w 19. roku Nabuchodonozora, a 11. Sedecjasza, w miesiącu 5, dnia 10. Ale ponieważ hebrajskie miesiące księżycowe nie pokrywają się z naszymi miesiącami kalendarza słonecznego, ten dzień możemy określać tylko hipotetycznie. W przybliżeniu więc tragedia Świątyni dokonała się w sierpniu.

Również rok jest problematyczny i możliwy jest zarówno 587, jak 586. Już autor *Księgi Jeremiasza* podał dwie różne daty tego wydarzenia: według Jr 52,12 był to 19. rok Nabuchodonozora, ale w Jr 52,29 jest to 18. rok Nabuchodonozora. Wydaje się, że autor za każdym razem inaczej policzył lata Nabuchodonozora. Łączy się to z początkiem panowania Nabuchodonozora.

Otóż w 605 r. Nabuchodonozor, „król babiloński", według Jr 46,2, pobił faraona Neko. Ale od BEROSUSA wiemy, że Nabuchodonozor nie był jeszcze królem, lecz tylko księciem królewskim, któremu chory ojciec Nabopolassar powierzył dowództwo armii. Dopiero w 604 roku umiera Nabopolassar i jego syn staje się pełnoprawnym królem. Dla kronikarzy jednak nie było stałej reguły, od kiedy w takich przypadkach liczyć lata panowania. Dlatego np. M. NOTH datuje panowanie Nabuchodonozora na lata 604-562, a Biblia Jerozolimska na 605-562. Odpowiednio do tego będą historycy wymieniać lata 587 i 586 jako rok zburzenia Jerozolimy.[91]

kiem *(hannabi')*, być może Jeremiaszem, niechętnym przymierzu z Egiptem. ANET 321-322; C. SCHEDL, *Historia S.T.*, t. 4, s. 297 n.

[91] Zob. C. SCHEDL, *Nochmals das Jahr der Zerstörung Jerusalems, 587 oder 586 v. Chr.*, ZAW 74 (1962) s. 209-213; E. VOGT, *Bemerkungen über das Jahr der Eroberung Jerusalems*, Bib 56 (1975) s. 223-230.

Ludność została uprowadzona daleko od ojczyzny i tak zaczął się smutny okres w dziejach Narodu Wybranego zwany niewolą babilońską. Autor natchniony tak to zapisał:

*„Resztę zaś ludu, która pozostała w mieście, zbiegów, którzy przeszli do króla babilońskiego, oraz resztę tłumu Nebuzaradan, dowódca straży przybocznej, przesiedlił na wygnanie. Lecz spośród biednego ludu ziemi dowódca straży przybocznej pozostawił niektórych, jako uprawiających winnice i jako rolników"* (2 Krl 25,11-12). W dalszym ciągu swej relacji autor zamieszcza imiona pewnych dostojników państwowych i religijnych deportowanych do niewoli (ww. 18-21). Tych to dostojników zaprowadzono do króla babilońskiego do Ribla, gdzie zostali zamordowani. Więcej uwagi poświęcił autor złotym, srebrnym i brązowym sprzętom Świątyni, które Babilończycy w całości lub po połamaniu zabrali do Babilonii. Czuje się, jakby autor był świadkiem połamania wspaniałych kolumn z głowicami zdobionymi jabłkami granatowymi, które niegdyś sprawił dla Świątyni król Salomon. Jeszcze raz podano ich imponujące rozmiary (ww. 16-17).

Z drugiej strony jesteśmy rozczarowani skąpymi informacjami o wypędzonych. Nic nie powiedziano o drodze, którą ich popędzono, o miejscu, gdzie ich osiedlono, o warunkach życia, jakie znaleźli w nowej ojczyźnie, o kondycji materialnej, socjalnej czy duchowej deportowanych. Uczucia pokonanych Judejczyków możemy wyczytać w *Księdze Lamentacji* czy choćby w Psalmie 137. O sytuacji religijnej i materialnej Judejczyków znajdziemy więcej informacji w *Księgach Jeremiasza, Ezechiela, Deutero-Izajasza oraz Ezdrasza i Nehemiasza.*

Dla zarządzania pozostałą, ubogą, głównie wiejską ludnością żydowską, Babilończycy ustanowili namiestnikiem Godoliasza, Judejczyka. Jako miejsce swego urzędowania Godoliasz obrał miasto Mispa, ale tam wkrótce, nie wiadomo, z jakich powodów, został zamordowany przez jakichś fanatyków żydowskich (2 Krl 25,22-26). Wydarzenie to zaważyło na życiu Jeremiasza, który został uprowadzony przez żydowskich uciekinierów z Mispa do Egiptu (por. Jr 40,5 – 41,18).

Ostatnie cztery wersety księgi przynoszą informację o ułaskawieniu króla Jojakina w Babilonie przez Amel-Marduka, biblijnego Ewil-Merodaka, w roku objęcia tronu po śmierci Nabuchodonozora, a więc w 562 r. przed Chr. Fragment ten ma duże znaczenie dla zrozumienia przesłania całego dzieła i jest rozmaicie interpretowany.[92] Wydaje się nie ulegać wątpliwości,

[92] Zob. J.D. LEVENSON, *The Last Four Verses in Kings*, JBL 103 (1984) s. 357-358.



że jest on dziełem drugiego, a więc pracującego w czasie wygnania Deuteronomisty. Oto jego brzmienie:

*„W trzydziestym siódmym roku po uprowadzeniu do niewoli Jojakina, króla judzkiego, dwunastego miesiąca, dnia dwudziestego siódmego Ewil-Merodak, król babiloński, w roku objęcia swej władzy ułaskawił Jojakina, króla judzkiego i kazał wyprowadzić go z więzienia. Zawarł z nim przymierze (waj'dabber 'ittô tôbôt) i wyniósł jego tron ponad tron królów, którzy byli z nim w Babilonie. Jojakin zdjął swoje szaty więzienne i jadł zawsze u króla przez wszystkie dni swego życia. Król babiloński zapewnił mu stałe utrzymanie, dzień po dniu, przez cały czas jego życia".*

Zmiana szat Jojakina oznacza tu coś więcej niż zwykłe przebranie więźnia po jego wypuszczeniu z więzienia. Wyraża zmianę statusu Jojakina. Tę samą wymowę ma przyznanie Jojakinowi tronu. Tu chodzi zdecydowanie o coś więcej niż uwolnienie więźnia. Wyniesienie jego tronu nad trony jego towarzyszy przywołuje na myśl dawną teologię Dawidową wyrażona w Psalmie 18:

*„Ty mnie ocalasz od buntów ludu,*
*ustanawiasz mnie głową narodów,*
*służy mi lud, którego nie znałem.*
*Są mi posłuszni na pierwsze wezwanie;*
*cudzoziemcy mi schlebiają"* (ww. 44-45).

Naturę tych nowych stosunków między królem babilońskim a Jojakinem wyrażają słowa *waj'dabber 'ittô tôbôt*, które tradycyjnie tłumaczono: *„i łaskawie z nim rozmawiał"* (BT). Dzisiejsi filologowie, po rozważeniu wielu paraleli asyryjskich, uważają za rzecz pewną, że wyrażenie to oznacza ustanowienie przyjaźni, przymierze.[93]

Zawarcie przymierza z Jojakinem służyło oczywiście interesom Ewil-Merodaka. W zamian za uznanie statusu królewskiego Jojakin musiał się zobowiązać, że będzie podtrzymywał lojalność uprowadzonych Judejczyków, będzie zapobiegał powstaniom w kraju ojczystym, będzie rzecznikiem wiernej służby Judejczyków, również wojskowej. Wywyższenie króla Jojakina przez Merodaka jest dramatycznym odwróceniem tego, co się stało 37 lat wcześniej, kiedy to Nabuchodonozor zdetronizował Jojakina i wprowadził na tron jego wuja Mattaniasza (Sedecjasza) (2 Krl 24,17). Akt Merodaka zdaje się oznaczać jeszcze coś więcej: uznanie prawa Dawidydów do władzy nad Judą, które to prawo zostało radykalnie zanegowane przez ustanowienie namiestnikiem judzkim Godoliasza po fatalnej rebelii Sedecjasza (2 Krl 25,22). Nie sposób powiedzieć na podstawie

[93] M. FOX, *Tob as Covenant Terminology*, BASOR 209 (1973) s. 41-42.

istniejących źródeł, czy Ewil-Merodak miał zamiar w przyszłości wysłać Jojakina do Judy, tak jak to zrobi Cyrus w stosunku do Zorobabela, najprawdopodobniej syna Jojakina (Ezd 1,7-11; 1 Krn 3,18). Niemniej jest pewne, że wywyższenie Jojakina przyczyniło się do obudzenia nadziei na powrót z niewoli wśród wygnanych Judejczyków.

# VIII

# KSIĘGI EZDRASZA I NEHEMIASZA

## 1. RYS HISTORYCZNY

### 1.1. Powstanie imperium perskiego

Imperium nowobabilońskie, które położyło kres Królestwu Judy, nie trwało długo. Po śmierci Nabuchodonozora (562 przed Chr.) państwo babilońskie szybko chyliło się ku upadkowi. W roku 556 wstąpił na tron ostatni król babiloński – Nabonid. On to zrujnował do reszty wewnętrzną organizację państwa, a w dodatku popadł w konflikt z potężnymi kapłanami Marduka. Tymczasem wyłoniła się nowa potęga, która miała zadecydować o losach całego starożytnego Wschodu: imperium medo-perskie.

Twórcą imperium perskiego był Achemenida Cyrus, który w roku 549 pokonał Astiagesa, króla Medii i kazał się obwołać królem Medii i Persji. Energiczny władca szybko rozszerzał zakres swojej władzy, pokonując w 546 r. Krezusa, króla Lidii, w Azji Mniejszej i przyłączając rozległe tereny cesarstwa irańskiego na wschodzie. W 539 r. Cyrus zdobył Babilon, a państwo babilońskie stało się częścią jego ogromnego imperium. W czasie swego największego rozkwitu państwo perskie sięgało od Macedonii na zachodzie, po rzekę Indus na wschodzie i aż po Egipt na południu. W ten sposób również Judea w niecałe 50 lat po zburzeniu Jerozolimy przeszła pod panowanie perskie.

Imperium perskie znane jest ze swej świetnej organizacji, której mistrzem był Dariusz I (521-486). Król stał na czele imperium i nosił tytuł „wielkiego króla" lub „króla królów", co oznaczało, że panował nad wieloma państwami. W administracji król posługiwał się ministrami, wśród których największe znaczenie miało „siedmiu doradców" (por. Ezd 7,14). Za stolicę

służyły trzy bogate miasta: Babilon i Suza jako rezydencje zimowe, Ekbatana jako rezydencja letnia.

Już Cyrus podzielił imperium na satrapie, których liczba za Dariusza I wzrosła do 29. Palestyna należała do piątej satrapii ze stolicą w Damaszku, zwanej też *Abar Nahara* (tzn. za Rzeką [Eufratem]), czyli Transeufratejąą. Satrapie dzieliły się z kolei na prowincje (*medinah*). Judea (*medinat Jehud*) została wyłączona z Samarii i stała się samodzielną prowincją w czasach Nehemiasza. Satrapie były zarządzane przez satrapów, zaś na czele prowincji stał *pechah* (gubernator, namiestnik).

Regularnie ściągane podatki zapewniały dopływ do skarbców królewskich niezmiernych bogactw. Całe imperium było połączone dobrymi drogami i strzeżone przez garnizony wojskowe. Toteż naturalną jest rzeczą, że w wielkim państwie zakwitł handel, budownictwo i kultura.

## 1.2. Polityka Persów względem ludów podbitych

Nowo powstałe imperium perskie zastosowało wobec rozlicznych ludów podbitych zupełnie inną politykę niż dawniejsze potęgi Asyrii czy Babilonii. Poprzedni zdobywcy i okupanci dążyli do zniszczenia i wykorzenienia ujarzmionych narodów przez masowe deportacje, zwłaszcza klas inteligenckich, i przez osiedlanie na terenach podbitych swoich kolonizatorów. Celem było stworzenie jednolitego społeczeństwa. Panujący wprowadzali we wszystkich prowincjach religię państwową, niszcząc kult rodzimy, ewentualnie tolerując go obok religii narzuconej.

Persowie przeciwnie, szanowali tradycje i odrębności podbitych narodów. Ta tolerancja zaznaczyła się już w dziedzinie językowej. Znane nam dokumenty pierwszych królów perskich są redagowane w trzech językach: staroperskim, elamickim i babilońskim. W korespondencji administracyjnej wewnątrz imperium dopuszczano wiele języków, zależnie od okoliczności geograficznych. Dla Izraela miało to okazać się czymś niezmiernie ważnym. W dziedzinie szeroko pojętej kultury zaowocowało to m.in. tym, że w całej Syrii-Palestynie i Egipcie językiem urzędowym stał się aramejski, jeden z języków biblijnych.

Tolerancja Persów w dziedzinie religijnej była dla ludów podbitych jeszcze ważniejsza. Albowiem tradycyjne kulty lokalne były w jakiś szczególny sposób związane z samą tożsamością, a więc egzystencją tych ludów. Okazując wspaniałomyślność w tej dziedzinie, Persowie zamierzali oczywiście skonsolidować swoje imperium. I powiodło się im to znakomicie. Tak np. Cyrus zaraz po wkroczeniu do Babilonu przywrócił do życia starożytny kult mezopotamski, urastając



natychmiast w oczach podbitych Babilończyków do rangi protektora ich ojczystych tradycji. Panujący królowie perscy odbudowywali świątynie rodzimych bóstw w Egipcie, Azji Mniejszej i Grecji, bóstwom tym składali ofiary, imiona bogów ludów podbitych przyjmowali za swoje.

Jednym z aktów tej polityki religijnej Persów jest edykt Cyrusa, dotyczący odbudowy Świątyni żydowskiej w Jerozolimie. [1]Edykt ten jest przytoczony w wersji aramejskiej w Ezd 6,3-5 i stanowi część korespondencji Dariusza I, skierowanej do satrapy Transeufratei. Przedmiotem owej korespondencji jest legalność podjętej przez Żydów odbudowy Świątyni w Jerozolimie. Edykt ten, wydany już w 1. roku panowania Cyrusa, tzn. 538 przed Chr., postanawiał, że deportowani do Babilonii Judejczycy mogą powrócić do swojej ojczyzny. Tam, w Jerozolimie, w miejscu dawnego sanktuarium, ma być zbudowany Dom Boży i należy wznowić w nim składanie ofiar. Koszty odbudowy mają być pokryte ze skarbu królewskiego. W końcu dekret postanawiał, że naczynia święte, zabrane jako łup przez Nabuchodonozora do Babilonu, mają być zwrócone społeczności żydowskiej.

Za Artakserksesa I zostaną wydane inne dekrety, na mocy których Nehemiasz i Ezdrasz, obaj izraelskiego pochodzenia, będą mogli przeprowadzać reformę polityczną, administracyjną i religijną w Judei. Dariusz II w 419 r. przed Chr. zajmie się sprawą Paschy u Żydów w diasporze, dokładnie na Elefantynie, i odbudową Świątyni Jahwe na tej wyspie. Prawie wszyscy królowie, pochodzący z linii Achemenidów, zajmowali się ofiarami i zbiórkami na cele sakralne, ustanawiali podatki na rzecz kleru i różnych kultów, legalizowali kalendarz liturgiczny, podnosili do rangi „prawa królewskiego" prawa i zwyczaje poszczególnych narodów.

W takim to klimacie politycznym i religijnym miało nastąpić odrodzenie narodowe i religijne żydowskich wygnańców, którym Persowie pozwolili wrócić do swojego kraju. Historia narodu żydowskiego w okresie powygnańczym jest nam bardzo mało znana. Prawda, że w tym okresie powstaje wielka historia Izraela: dzieło Kronikarza (1-2 Krn, Ezd-Ne), ale jej uwaga bardziej jest zwrócona ku przeszłości niż teraźniejszości. Wydaje się, że historia współczesna już nie znajduje się w centrum zainteresowania. Jest to jednak okres intensywnego życia duchowego i religijnego. Z jednej strony jest to okres zachowawczy, kiedy stare tradycje są zbierane i utrwalane na piśmie, ale jest to też okres twórczy, w którym Izrael określa swoje miejsce

[1] Zob. H. LANGKAMMER, *Edykt Cyrusa w Ezd 1 w świetle tekstów biblijnych i pozabiblijnych a myśl teologiczna Kronikarza*, RTK 18 (1971) z. 1, s. 21-32.

w świecie poprzez nowe struktury. W okresie tym powstaje olbrzymia część literatury starotestamentalnej: następuje redakcja Pięcioksięgu, powstaje dzieło Kronikarza, redakcja wielu wcześniejszych i współczesnych proroków oraz bogata literatura mądrościowa. Jest to okres, w którym stare teksty i dawne zapowiedzi prorockie zostają na nowo odczytane i zinterpretowane w świetle bogatych doświadczeń wygnania i restauracji.

Okres perski jest wreszcie tym okresem, w którym naród żydowski zaczął wnikać w świat poprzez diasporę. Wspólnota żydowska, skoncentrowana wokół Świątyni, którą Bóg wybrał na mieszkanie swojej Chwały i swojego Imienia, rozprzestrzenia się na wschód i zachód. Żyjąc między narodami pogańskimi, wspólnota żydowska skrupulatnie przestrzega Prawa, które staje się, obok Świątyni, główną siłą Narodu Wybranego, podwaliną jego istnienia, a zarazem *„pokrzepieniem duszy, radością serca, światłem dla oczu" (Ps 19,8-11), jakby „pieśnią" i „rozkoszą"* (Ps 119,54.92).

## 2. TYTUŁ, PODZIAŁ, MIEJSCE W KANONIE

*Księgi Ezdrasza* i *Nehemiasza* są fundamentalnym źródłem informacji o dziejach i religii wspólnoty izraelskiej w okresie perskim. Księgi wywodzą swoją nazwę nie od autorów, ale od ich głównych bohaterów, Ezdrasza i Nehemiasza. Zdaniem większości współczesnych uczonych księgi te stanowiły pierwotnie jeden blok historyczno-narracyjny z księgami 1 i 2 Kronik.[2] W tym ujęciu *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza* tworzą kontynuację opowiadania *1-2 Kronik*. Sama zaś *Księga Ezdrasza-Nehemiasza*, jak *Księga Kronik*, została z kolei podzielona na dwie części, podobnie jak to miało miejsce w wypadku *Ksiąg Samuela* czy *Królów*. Kiedy ten podział nastąpił, nie wiemy dokładnie; z całą pewnością dość późno. W najdawniejszym kanonie hebrajskim *Księgi Ezd-Ne* figurowały pod tytułem *„Ezdrasz"*, czego dowodzą *Talmud*, Józef FLAWIUSZ, MELITON z Sardes czy ORYGENES. Podział na dwie części został przyjęty w Biblii hebrajskiej dopiero około połowy XV wieku (liczne manuskrypty i Biblia drukowana Daniela Bomberga w 1517 r.). Była to konsekwencja podziału istniejącego już w Bibliach greckich i łacińskich. Przekład Septuaginty początkowo respektował jedność Ezd-Ne.[3] Ale już w II wieku po Chr. Biblia grecka dzieliła *Księgę Ezd-Ne* na dwie części, o czym świadczy kanon ORYGENESA, przekazany u EUZEBIUSZA.[4] Ponieważ jednak LXX zamieszcza na pierwszym miejscu *księgę apokryficzną Ezdrasza* (Ezdrasz A' lub I), kanoniczna Księga Ezd-Ne ma w LXX tytuł: Ezdrasz B' albo II. Apokryficzna Księga Ezdrasza (LXX: Ezd) została przetłumaczona w Wulgacie i umieszczona po księgach kanonicznych Ezd-Ne jako 3 *Księga Ezdrasza* i tak jest cytowana.

[2] Zob. wyżej s. 134-136.

[3] *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, ed. A. RAHLFS, Stuttgart ⁸1965, vol. 1, s. 903.



Być może u źródeł podziału Księgi Ezd-Ne znajduje się krótkie zdanie Ne 1,1: *„Słowa Nehemiasza, syna Chakaliasza"*, które wprowadza sekcję autobiograficzną Nehemiasza i oznacza przejście między sekcją obecną a poprzednią, która przekazywała pamiętniki Ezdrasza. Wspomniana formuła „słowa Nehemiasza" znajduje się niemal dokładnie w połowie oryginalnego dzieła i przypomina tytuły licznych ksiąg prorockich (np. *„Słowa Jeremiasza, syna Chilkiasza"*, Jr 1,1; por. Am 1,1; So 1,1). W rzeczywistości jednak księgi stanowią jedno dzieło, którego części są wewnętrznie mocno powiązane i muszą być czytane i interpretowane w całości.

Interesujące jest również miejsce *Ksiąg Ezdrasza-Nehemiasza* w kanonie hebrajskim, gdzie występują przed *Księgami Kronik*, wbrew porządkowi logicznemu i wbrew oryginalnej kolejności. Powód tego przestawienia może być taki, że *Księgi Ezd-Ne* najpierw uzyskały przywilej i rangę kanoniczności, jako że były pierwszymi pismami, które opowiadały o ważnych wydarzeniach z historii powygnańczej Izraela. Inaczej było w wypadku *Ksiąg Kronik*, których opowiadania w większości biegną paralelnie do tego, co zapisano od *Księgi Rodzaju* po *2 Księgę Królewską*. Dlatego też *Księgi Kronik* później zostały uznane za kanoniczne i w kanonie umieszczone po *Księgach Ezd-Ne*. W Biblii hebrajskiej *Księga Ezd-Ne* ma swoje miejsce wśród *Ketubim* (tzn. pisma, hagiografowie), zaś u chrześcijan jest zaliczana do ksiąg historycznych. Oba ujęcia mają swoje uzasadnienie, o czym powiemy niżej.

## 3. TREŚĆ

Opowiadanie *Ksiąg Ezd-Ne* koncentruje się wokół trzech tematów zasadniczych: odbudowa Świątyni (Ezd 1-6 z wyjątkiem 4,6-23); odbudowa miasta Jerozolimy (Ezd 4,6-23; Ne 1-7; 11-13); osadzenie judaizmu na jego prawnych fundamentach (Ezd 7 – 10; Ne 8 – 10).

[4] EUZEBJUSZ Z CEZAREI, *Historja kościelna*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924.

Po edykcie Cyrusa (Ezd 1,1-4), przywracającym wolność Izraelitom, podążają w stronę Jerozolimy kolejne grupy repatriantów. Na czele pierwszej grupy staje Szeszbassar, książę judzki (Ezd 1,8), być może z rodu królewskiego, jeśli wierzyć tekstowi greckiemu 1 Krn 3,18. Jednak dopiero Zorobabelowi, potomkowi Dawidowemu (Ezd 3,2.8; Ag 2,23; 1 Krn 3,19), przypada zaszczyt odbudowy ołtarza i zainaugurowania kultu, jak też zapoczątkowanie odbudowy Świątyni. Prace te zresztą po niedługim czasie wstrzymano z powodu intryg Samarytan (Ezd 3,1-4,5).

Za Dariusza, gdy sytuacja polityczna okazała się znowu dla Żydów korzystna, zwolennicy odbudowy Świątyni zabrali się na nowo do dzieła, a popierali ich w tym zamiarze żarliwi prorocy odnowy, Aggeusz (Ag 1,1 – 2,9) i Zachariasz (Zch 1,16; 4,8-10). Ale i teraz odbudowa została powstrzymana z powodu decyzji władz perskich, do których zostały skierowane donosy na Judejczyków. Ci ostatni jednak potrafili udowodnić legalność przedsięwzięcia przez powołanie się na dekret Cyrusa i doprowadzili szczęśliwie dzieło odbudowy do końca. W 6. roku panowania Dariusza, tj. w roku 515, skończono odbudowę Świątyni, dokonano jej poświęcenia i celebrowano uroczystą Paschę (Ezd 4,6 – 6,22).

Następnie przychodzi kolej na odnowę życia duchowego i religijnego. Sprężyną tej odnowy jest Ezdrasz. Ten kapłan i uczony w Prawie wyruszył z Babilonu w 7. roku panowania Artakserksesa, prowadząc sporą grupę repatriantów, w tym znaczną liczbę kapłanów i lewitów.

W Jerozolimie Ezdrasz zajmuje się uregulowaniem spraw kultu i podejmuje akcję przeciw małżeństwom mieszanym (Ezd 7 – 10).

W 20. roku panowania Artakserksesa przybywa do Jerozolimy Nehemiasz. Udaje mu się podjąć sprawę odbudowy murów miasta, zatrzymaną kiedyś przez Samarytan (zob. Ezd 4,6-23). Wśród drwin nieprzyjaciół, gróźb, napaści i szemrania ludu nadmiernie obciążonego, Nehemiasz zabezpiecza Jerozolimę przed wrogami, ustala ład wewnętrzny, przygotowuje grunt dla zaludnienia miasta (Ne 1,1 – 7,72).

Teraz pojawia się ponownie Ezdrasz i w towarzystwie Nehemiasza (Ne 8,9) przystępuje do odczytania Prawa w Święto Namiotów, a także odprawia uroczyste nabożeństwo pokutne zakończone zobowiązaniem się zgromadzenia do zachowywania Prawa Bożego (Ne 8,1 – 10,40).

Potem następuje rzeczywiste zaludnienie Jerozolimy i dedykacja murów. W tę sekcję włączono też różne listy (Ne 11,1 – 12,47).



Namiestnik Nehemiasz, który w 32. roku Artakserksesa powrócił do Babilonu, przybywa powtórnie do Jerozolimy, usuwa nadużycia, zapewnia utrzymanie lewitom, podejmuje akcję przeciw małżeństwom mieszanym.

## 4. KOMPILATORSKI CHARAKTER DZIEŁA I JEGO ŹRÓDŁA

Uważny czytelnik pism Ezd-Ne dostrzega z łatwością częste przejścia w opowiadaniach od trzeciej osoby do pierwszej bez jakiegokolwiek wprowadzenia autorskiego. Te partie, zredagowane w pierwszej osobie, zwykło się nazywać *Pamiętnikami Ezdrasza* czy *Pamiętnikami Nehemiasza*. W jednym miejscu (Ne 10) pojawia się pierwsza osoba liczby mnogiej, co przypomina podobne zjawisko w *Dziejach Apostolskich*.

Dalej uderzające jest przytaczanie różnych dokumentów urzędowych, zarówno pochodzenia żydowskiego, jak i perskiego. Owe dokumenty perskie są przytaczane w języku aramejskim i włączone w aramejskie ramy narracyjne (Ezd 4,6 – 6,18; 7,12-26). Ale dla odmiany edykt Cyrusa jest przytoczony w języku hebrajskim (Ezd 1,1-4). To cytowanie dokumentów, wydanych przez władze perskie, jest czymś wyjątkowym na przestrzeni pism biblijnych. Do tych dokumentów urzędowych trzeba dodać liczne listy, wykazy osób, rodów i miast; najdłuższy wykaz jest przytoczony z małymi wariantami aż dwa razy: Ezd 2,1-70 i Ne 7,6-72.

Zauważa się następnie różne spojrzenia na te same sprawy w różnych częściach dzieła. Tak na przykład w Ezd 1,1 n król Persji Cyrus wydaje zezwolenie na odbudowanie Świątyni i przeznacza środki na ten cel (6,4), a nawet do ofiar na odbudowę zobowiązuje ludy, wśród których mieszkają wygnańcy izraelscy (1,4). Autor opowiada też w entuzjastycznych słowach o tym, jak to rozkaz królewski został wykonany, ale w Ezd 4,4-24 napotykamy uskarżanie się autora, że władze perskie albo się nie interesowały odbudową Świątyni, albo były jej przeciwne przez cały czas panowania Cyrusa, króla perskiego, aż do panowania Dariusza (Ezd 4,5). Separacja Judejczyków od ludów pogańskich na terenie Palestyny mogłaby się wydawać absolutna w Ezd 4,1-4. Ale w Ezd 9 – 10 okazuje się coś przeciwnego; wielu z tych, co powrócili z Zorobabelem, pojęło za żony kobiety z rodzin pogańskich.

Wszystkie te zjawiska wskazują na kompilatorski charakter dzieła, na wykorzystanie przez autora licznych źródeł. Te właśnie źródła stanowią przedmiot, któremu trzeba poświęcić baczniejszą uwagę.

Kiedy w dziele Ezd-Ne napotykamy na sekcje zredagowane w pierwszej osobie lub na dokumenty urzędowe, zawsze możemy postawić pytanie: czy chodzi tu rzeczywiście o autentyczne źródła, których formy redaktor nie chciał zmieniać, czy też mamy do czynienia z fikcją literacką. Ponieważ pseudonimia w czasach Kronikarza nie była czymś niezwykłym (por. Koh 1,1.12; Mdr 7,1; 9,7 n.12), pytanie takie jest całkiem uzasadnione. Dlatego trzeba analizować każdy tekst z osobna.

1. *Sekcja Ezd 1,1 – 4,5*, która opowiada o powrocie deportowanych oraz o początkach odbudowy Świątyni, zawiera przynajmniej dwa stare źródła: 1,2-4.8-11a i 2,1-70. Lista rozdziału drugiego została tu wprowadzona z Ne 7. Dekret Cyrusa (Ezd 1,1-4), przytoczony już w zakończeniu 2 Krn, może pochodzić z archiwów Świątyni. Ale nie można wykluczyć, że dekret w tej formie, w jakiej znajduje się na początku *Księgi Ezdrasza*, jest tworem Kronikarza. Bardziej prawdopodobna jest wersja aramejska w Ezd 6,2-5.

Z archiwum świątynnego pochodzi prawdopodobnie wykaz naczyń świętych w Ezd 1,8-11a. Pewne fakty są opowiedziane w naszej sekcji, jak się wydaje, dwa razy, np.: 3,8 i 5,2. Nie możemy z całą pewnością powiedzieć, czy cała sekcja stanowi jakieś samodzielne starsze źródło (EISSFELDT), czy też jest kompozycją Kronikarza (NOTH, RUDOLPH), opartą o istniejące fragmenty i informacje z ksiąg Aggeusza i Zachariasza.

2. U podstaw Ezd 4,6 – 6,18 znajduje się jakieś *aramejskie źródło*: udokumentowane opowiadanie o trudnościach związanych z budową Świątyni i murów miejskich za Dariusza I, Kserksesa i Artakserksesa I. Porządek chronologiczny nie jest poprawny, gdyż wydarzenia z czasów Dariusza (4,24-6,18) są opowiedziane po czasowo późniejszych epizodach, związanych z Kserksesem czy Artakserksesem (4,6-23). Przestawienia tego dokonał najprawdopodobniej sam Kronikarz, by po fragmencie 4,1-5, relacjonującym chęć przystąpienia Samarytan do budowy Świątyni, przytoczyć bezpośrednio dokumenty, mówiące o wrogości rządców Samarii (4,6 nn). Poza tą jedną interwencją Kronikarza dokumenty są wiernie przekazane. Pochodzą one najprawdopodobniej również z archiwum Świątyni.

3. Inne obszerne źródło stanowią tzw. *Pamiętniki Ezdrasza* w Ezd 7 – 10, gdzie opowiadającym jest sam kapłan Ezdrasz. Nie rozwiązanym zadowalająco do dziś problemem jest zmiana stylu w ramach tej jednostki literackiej: gdy w rozdz. 7 – 9 mamy opowiadanie w pierwszej osobie *(Ich-Form)*, to w rozdz. 10 pojawia się trzecia osoba (*Er-Still*), przy czym nie podlega dyskusji, że rozdz. 10 stanowi kontynuację rozdz. 9 i pochodzi od tego samego autora. Jest niemal pewne, że *Pamiętniki* były zredagowane w jednym stylu,



zaś obecna zmiana stylu to wynik zabiegu redakcyjnego Kronikarza. Ale o tym, która część została przeredagowana i w jakim celu, można tylko snuć domysły. Chyba większość egzegetów przychyla się do opinii, że Pamiętniki były zredagowane w trzeciej osobie, a Kronikarz dokonał przeróbki przenosząc na osobę pierwszą rozdz. 7 – 9, głównie pod wpływem *Pamiętników Nehemiasza*, z zamiarem gloryfikacji Ezdrasza kapłana przez postawienie go na równi z namiestnikiem Nehemiaszem.

Nasuwa się też pytanie, czy sekcja Ne 8,1 – 9,5, gdzie znowu Ezdrasz jest głównym bohaterem, należy do *Pamiętników Ezdrasza*. Rozdziały te są zredagowane w trzeciej osobie. Biorąc pod uwagę argumenty czasowe i rzeczowe, powinniśmy umieścić tę sekcję między Ezd 8,32-36 a 9,11. Można by konkludować, że Ezd 7,1 – 9,5 stanowi kronikarską przeróbkę *Pamiętników Ezdrasza*, a Ezd 10 i Ne 8,1 – 9,5 są wiernym przytoczeniem tychże *Pamiętników*.

Gdy zaś chodzi o charakter literacki tych Pamiętników, to dość powszechnie uważa się je za rodzaj sprawozdania Ezdrasza dla władz perskich, a wysłanego także do gmin żydowskich w Babilonie.

4. *Pamiętniki Nehemiasza*, zaopatrzone specjalnym tytułem: *„Słowa Nehemiasza, syna Chakaliasza”* (Ne 1,1), przedstawiają inne obszerne i zwarte źródło. Stanowią one właściwie trzon *Księgi Nehemiasza*: rozdz. 1 – 7 oraz 11 – 13. Ich treścią jest opowiadanie o doprowadzeniu do końca – wbrew wszelkim przeciwnościom – odbudowy murów oraz o kultowych i socjalnych przedsięwzięciach Nehemiasza. *Pamiętniki* zawierają sporą liczbę list, wykazów, których oryginalna przynależność do *Pamiętników* jest sporna.

I tak wykaz Judejczyków, którzy powrócili z Zorobabelem (Ne 7,6-72), najprawdopodobniej należał do naszego dokumentu. W każdym razie przedstawia on cenne stare źródło, starsze od Nehemiasza (por. Ne 7,5). Lista została przytoczona również w Ezd 2,1-70. Wątpliwa jest autentyczność list rozdz. 11 n (tzn. oryginalna ich przynależność do *Pamiętników Nehemiasza*), a więc spisy mieszkańców Jerozolimy i okolic (Ne 11,3-20.25-30); listy kapłanów i lewitów (Ne 12,1-26). W tym ostatnim wykazie cytowane jest jakieś szczególne źródło, zwane „Księgą Kronik”, zapewne Kronika Świątyni, której nie należy identyfikować z kanoniczną *Księgą Kronik*. Wykaz rozdz. 12 jest doprowadzony aż do czasów Aleksandra Wielkiego; trzeba by tu widzieć dodatek do *Ksiąg Ezd-Ne* z tego właśnie okresu. Jest to więc pewna wskazówka do ustalenia daty kompozycji Ezd-Ne czy nawet całego dzieła Kronikarza.

Możemy z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że za historią Nehemiasza kryją się autentyczne *Pamiętniki Nehemiasza*, wzbogacone później o pewne dodatki i retusze redakcyjne Kronikarza.

Rodzaj literacki *Pamiętników* jest trudny do zdefiniowania. Egzegeci zwrócili uwagę na analogie *Pamiętników* z różnymi pismami, a więc z dziełami apologetycznymi, z inskrypcjami wotywnymi czy fundacyjnymi, ze wschodnimi inskrypcjami królewskimi, mającymi im zapewnić nieśmiertelną sławę, wreszcie z „modlitwami oskarżonego", znanymi z literatury egipskiej czy z księgi kanonicznej Hioba. W każdym razie nie mają one nic wspólnego z urzędowym sprawozdaniem, lecz przepojone są żywym uczuciem, mają cechy osobistych wynurzeń i serdecznej modlitwy skierowanej do Boga.

## 5. DWUJĘZYCZNOŚĆ KSIĄG EZD-NE

Charakterystycznym rysem dzieła Ezd-Ne jest dwujęzyczność: obok siebie występują sekcje hebrajskie i aramejskie (zob. wyżej). Próbowano to tłumaczyć dokładnością relacji historycznej autora, która kazała mu zachować źródła w ich oryginalnym brzmieniu. Ale autor Ezd-Ne był bardziej teologiem i kaznodzieją niż historykiem w naszym pojmowaniu tego słowa. Różnice między dwoma odpisami tego samego dokumentu w Ne 7 i Ezd 2 świadczą, że autor nasz nie odznaczał się skrupulatnością historyka. Wyjaśnieniem tego zjawiska jest raczej powszechne używanie dwu języków: hebrajskiego i aramejskiego na terenie Palestyny w epoce perskiej, które przetrwa aż do czasów Chrystusa (por. J 19,20). Wykopaliska B. BAGATTIEGO, OFM (zm. 1990) na terenie sanktuarium *Dominus Flevit* na zachodnim zboczu Góry Oliwnej, wykazały, że dwujęzyczność była czymś zwykłym wśród średnich klas społeczeństwa żydowskiego w czasach Nowego Testamentu. Ilustracją w tym względzie dla okresu wcześniejszego jest społeczność esseńska z Qumran, która na co dzień używała języków: hebrajskiego, aramejskiego, greckiego, a w swych pismach wyrazy święte lub tajemnicze pisała w innym języku lub innym alfabetem niż resztę dzieła.[5]

[5] Równie wymowną ilustracją jest wielojęzyczna korespondencja przywódcy drugiego powstania żydowskiego, Bar Kochby. Zob. N. MENDECKI, *Prace archeologiczne w grotach Wadi Murabbaat i w grotach pomiędzy Masadą a En-Gedi*, RBL 49 (1996) s. 230-235.



## 6. AUTOR

Nie da się utrzymać opinii *Talmudu babilońskiego* (*Baba Bathra 15a*), według której autorem naszych ksiąg kanonicznych byłby sam Ezdrasz. W rzeczywistości bowiem autor, mówiąc o Ezdraszu i Nehemiaszu (Ne 12,26) czy Zorobabelu i Nehemiaszu (Ne 12,47), uważa ich za należących do dalekiej przeszłości i wyraża się o nich z pewną nostalgią. Wyrażenie „król Persji", choć zapewne było znane, to przecież nie mogło być używane tak często przez pisarza epoki perskiej (Ezd 1,1 n.8; 3,7; 4,3.5.24). Dziwnie też brzmiałaby pochwała, jaką Ezdrasz miałby wypisać pod swoim adresem w Ezd 7,6. Zaznaczyliśmy wyżej, że genealogie najwyższych kapłanów w Ne 12,10 n.22 są doprowadzone aż do czasów Dariusza III (335-330). Trzeba więc szukać autora tych ksiąg wśród personelu Świątyni, gdzieś w epoce między 350 a 300 r. przed Chr.

Forma językowa, treść dzieła i teologia dostarczają pewnych argumentów dla stwierdzenia, że *Księgi Ezd-Ne* należą do tradycji Kronikarza, oczywiście przy założeniu, że autor wykorzystał wiele materiałów różnego pochodzenia. Jak w *Księgach Kronik,* tak i tutaj widoczne są te same zainteresowania sprawami kultu i jego czystości, genealogiami, familiami kapłańskimi z ich różnymi odgałęzieniami etc.

Gdybyśmy chcieli bliżej scharakteryzować naszego autora, to możemy powiedzieć, że:

1. Wobec różnych dokumentów, jakie ma do dyspozycji, okazuje się on kompilatorem, bez jakiejś szczególnej troski o osiągnięcie jednolitej kompozycji literackiej.

2. Wokół tych dokumentów urzędowych, not urzędowych i tradycji tworzy jakieś opowiadanie głównie w formie streszczeń, które umieszcza jako obramowanie dokumentów.

3. Kronikarz nie układa zasadniczo swych dokumentów według chronologii, ale przeważnie je grupuje przez analogię, wokół tematów (np. Syjoniści, opozycja samarytańska, budowa Świątyni, odbudowa murów, Pascha, małżeństwa mieszane). Dlatego zdarzyło mu się postawić Artakserksesa (465-423) przed Dariuszem (521-486), a dalej nie zadbać o ścisłą chronologię Ezdrasza i być może Nehemiasza.

4. Autor nasz jest bardziej kaznodzieją niż historykiem. Można w nim widzieć ucznia Ezdrasza, który żyje ideałami i wyraża się stylem tego sławnego reformatora.

5. Te ideały można by streścić następująco: miłość do kapłanów i lewitów (Ne 8,7.9.11; 9,4 n; 12,33-36.41 n etc.); przywiązanie do liturgii i uwielbienie dla jej dawnych organizatorów, jak Dawid, Salomon, Asaf (Ne 12,44-47).

6. Horyzont geograficzny naszego autora zacieśnia się do Judy i Beniamina (Ezd 1,5; 4,1; 10,9), kraju świętego i zamieszkałego przez lud święty; jahwizm jest skupiony wokół Świątyni i Prawa Mojżeszowego.

7. Autor Ezd-Ne wykazuje wielkie zamiłowanie do paralelizmów, dyptychów. Taki paralelizm istnieje między dwoma zasadniczymi działami odbudowy Świątyni i murów miejskich (Ezd 3 – 6 i Ne 2 – 6), między misjami Ezdrasza i Nehemiasza (Ezd 7 – 10 i Ne 1 – 6; w Ne 8 obie osobistości występują razem). Wspomniani są dwaj prorocy odnowy: Aggeusz i Zachariasz, a dalej dwaj reprezentanci władzy królewskiej i kapłańskiej: Zorobabel i Jozue. Na tle tego dyptychu inny potomek Dawidowy, Szeszbassar, wychodzi tak blado, że niektórzy egzegeci nawet identyfikują go z Zorobabelem (Ezd 1,8; 1,11; 5,14). Inna paralela przejawia się w rozłożeniu dokumentów urzędowych: perskie znalazły się w pierwszej części dzieła, a palestyńskie w drugiej. Ta sama tendencja jest widoczna w ułożeniu *Pamiętników Ezdrasza* i *Pamiętników Nehemiasza. Pamiętniki Ezdrasza,* przytoczone zasadniczo w pierwszej osobie, zaczynają się i kończą fragmentami w trzeciej osobie. Odwrotnie jest w *Pamiętnikach Nehemiasza:* zaczynają się i kończą w pierwszej osobie, a w środku zawierają sekcje, gdzie pierwsza osoba znika (Ne 8 – 10). Autor Ezd-Ne pisze stylem ludowym, wykazuje skłonności do uproszczeń, uogólnień, idealizacji. Zdaniem A. LEFÈVRE'A[6] „Kronikarz jawi się w świetle *Ksiąg Ezd-Ne* jako pisarz mierny, przeciętny historyk, ale za to dobry zbieracz dokumentów. Jego troski teologiczne kierowały wyborem, jaki czynił w dokumentacji, ale nie poprowadziły go do jej fałszowania. Brak troski historycznej trzymał go z dala od takiej pokusy, na jaką się wystawił Józef Flawiusz. Wolny od próżności literackiej, nie zadał sobie trudu scalenia fragmentów dokumentacji w płynnym opowiadaniu".

## 7. WARTOŚĆ HISTORYCZNA

Po tym, co powiedzieliśmy o literackiej stronie dzieła Ezd-Ne, pytanie o jego wartość historyczną nasuwa się w sposób zupełnie naturalny. Zwróciliśmy już uwagę na zainteresowania, ideały, predylekcje Kronikarza. Wska-

[6] A. LEFÈVRE, *Néhémie et Esdras,* DBSup VI kol. 422.



zują one niedwuznacznie, że autorowi chodziło przede wszystkim o uwydatnienie religijnej strony odrodzenia narodu izraelskiego, jakie się dokonało po powrocie z niewoli babilońskiej.

Mimo to wartość historyczna *Ksiąg Ezd-Ne* jest bardzo wielka, gdyż przekazują one mnóstwo informacji i sporą liczbę autentycznych dokumentów, odnoszących się do bardzo ważnego okresu restauracji Izraela. Informacje te są tym cenniejsze, że w większości przypadków są one jedynymi informacjami, jakich księgi biblijne dostarczają nam z tego okresu. A informacje te zasługują na uznanie i znajdują coraz więcej potwierdzeń archeologiczno-historycznych.

Sytuacja historyczna, ukazana w *Księgach Ezd-Ne,* zgadza się doskonale z tym, co wiemy o stosunkach panujących na dworze perskim za Achemenidów, jak i wśród ludu żydowskiego wracającego z niewoli. Edykt Cyrusa (Ezd 1,2-4) czy decyzje Dariusza (Ezd 6,1 nn) i Artakserksesa (Ezd 7,12-26) harmonizują dokładnie ze stylem i polityką tych władców w stosunku do podbitych prowincji. Podobne dekrety znamy z Cylindra Cyrusa, z inskrypcji w Behistan i Cylindra z Rassam. Dokładne są dane o administracji perskiej, o relacjach między namiestnikami i królem (Ezd 4,7-23; 5,3-17; 6,1-13). Odnalezione dokumenty perskie potwierdziły używanie języka aramejskiego w dyplomacji perskiej na terenach syro-palestyńskich.

Opozycja samarytańska, tak mocno zarysowana w Ezd-Ne (Ezd 4,2-5), to jeden z przejawów owej zadawnionej niechęci pokoleń centralnych i północnych wobec Judy (por. 1 Krl 12,16), która pogłębiała się przez cały okres podzielonego królestwa (931-722), aż po kolonizacji asyryjskiej (2 Krl 17,24-41) przerodziła się w otwartą wrogość judaizmu z góry Garizim, trwającą po czasy Nowego Testamentu (por. Łk 9,52 n; J 4,9; 8,48).

Niektóre wydarzenia okresu odnowy, opisane w Ezd-Ne, znajdują potwierdzenie w pismach proroków tego samego okresu. I tak powrót karawany repatriantów za Dariusza został odnotowany w proroctwie Aggeusza (1,1 nn). Trudności przy budowie Świątyni, opieszałość Judejczyków oraz fakt poświęcenia Świątyni za Jozuego i Zorobabela są wzmiankowane w proroctwach Aggeusza i Zachariasza (Ag 1,2. 12.14-15; Za 6,13-15). Proroctwo Malachiasza opowiada o nadużyciach kultowych (Ml 1,6; 2,9) i małżeństwach mieszanych w społeczności jerozolimskiej (Ml 2,10-12).

Ponadto liczne spisy mieszkańców, rodów, familii kapłańskich, przytaczane w Ezd-Ne, są cenną dokumentacją, zarówno dla epoki odnowy, jak i dla czasów samego Kronikarza.

## 8. PROBLEM CHRONOLOGICZNY

Ustalenie kolejności i czasu poszczególnych wydarzeń opisanych w *Księgach Ezd-Ne*, a zwłaszcza czasu wystąpienia Ezdrasza i Nehemiasza, należy do bardziej skomplikowanych problemów chronologii ST. Jak dotychczas, nie znaleziono dla tej ostatniej kwestii rozwiązania, które by zadowalało wszystkich, i dlatego musimy się ograniczyć do pokazania możliwości rozwiązań i argumentów, jakie na ich korzyść przemawiają.

### 8.1. Okres od Cyrusa do poświęcenia Świątyni

Jak wynika z Ezd 1,1-4, już Cyrus pozwolił Judejczykom na powrót do ojczyzny (538 r.). Według relacji Ezd-Ne wielu Judejczyków skorzystało z tej możliwości i już w 1. roku panowania Cyrusa Zorobabel zbudował w Jerozolimie ołtarz całopalny (jesień 538 r.) oraz rozpoczął budowę Świątyni (na wiosnę 537 r., Ezd 3,3.8). Wynikły jednak trudności wewnętrzne i zewnętrzne, na skutek których prace nad Świątynią przerwano aż do czasu, gdy podejmie je na nowo ten sam Zorobabel w 2. roku panowania Dariusza (520). W 6. roku jego rządów (515) ukończono budowę Świątyni (Ezd 6,15).

Ale według innej relacji (Ezd 1,11; 5,14-16) kto inny został upoważniony przez Cyrusa do odbudowy Świątyni i położył pod nią kamień węgielny, a mianowicie namiestnik Szeszbassar. Jest raczej mało prawdopodobne, by grupa wyprowadzona przez Szeszbassara z Babilonu w 1. roku panowania Cyrusa liczyła aż 50 tysięcy ludzi (Ezd 2,64-65) i trzeba zapewne tu widzieć jakąś mniejszą grupę repatriantów, za którą podążyły następne. Gdy w roku 521 wstąpił na tron Dariusz I, Judejczycy najprawdopodobniej skorzystali z tej okazji, by uformować nowe karawany reemigrantów. W tym czasie wraca do Jerozolimy Zachariasz prorok. On to po powrocie zachęcał Judejczyków do budowy Domu Jahwe, piętnował ociężałość i niedbalstwo pierwszych repatriantów wobec budowy Świątyni (Za 2,11; 6,15). Zachariasz wiązał wielkie nadzieje z Zorobabelem (3,8; 6,12), a to każe przypuszczać, że Zorobabel powrócił właśnie wtedy. 3 Ezd 3,1-5 mówi wyraźnie o powrocie Zorobabela za Dariusza.

Kronikarz patrzył na wydarzenia restauracji Izraela z perspektywy dłuższego czasu (dzieliło go co najmniej sto lat od opisywanych wypadków) i mógł nie posiadać dokładnych informacji o wszystkich wydarzeniach czy postaciach. Toteż zbliżył do siebie różne grupy repatriantów, tak że robią



one wrażenie jakiegoś masowego powrotu już za Cyrusa. Właśnie dzięki temu zbliżeniu przez Kronikarza dwu różnych faktów wielu egzegetów jest skłonnych utożsamiać Zorobabela z Szeszbassarem.

### 8.2. Powrót Nehemiasza i Ezdrasza do Jerozolimy

Ne 2,1-6 podaje „rok 20. króla Artakserksesa" jako datę powrotu do Jerozolimy podczaszego na dworze perskim, Nehemiasza. Ten sam Nehemiasz znajduje się znowu na dworze królewskim „w roku trzydziestym drugim Artakserksesa" (Ne 5,14; 13,6) i otrzymuje od niego pozwolenie na powtórne udanie się do Jerozolimy. Narzuca się pytanie, o którego króla perskiego chodzi, gdyż teksty mówią tylko o Artakserksesie, ale w interesującym nas okresie panowało aż trzech królów o tym samym imieniu: Artakserkses I Longiman (465-423), Artakserkses II Mnemon (404-359/8) i Artakserkses III Ochus (359/8-338/7). Artakserkses III nie wchodzi w rachubę, gdyż nie panował 32 lata. Pozostaje jednak jeszcze dwóch Artakserksesów.

W tej sytuacji przychodzą z pomocą świadectwa pozabiblijne. Jeden z papirusów z Elefantyny (Cowley, 30) wspomina o arcykapłanie jerozolimskim Jochananie jako urzędującym w 408 r. przed Chr. Zaś Nehemiasz przybył do Jerozolimy za Eliasziba (Ne 3,1), dziadka Jochanana i jego poprzednika na urzędzie (Ne 12, 10.22). Z tego wynika, że Nehemiasz wrócił do Jerozolimy za Artakserksesa I. Ten sam papirus mówi dalej o wpływach synów namiestnika Samarii Sinuballita (biblijny Sanballat) mniej więcej ok. roku 408 przed Chr. Konflikt Nehemiasza i Sanballata musiał mieć miejsce wcześniej, a więc za Artakserksesa I.

W ten sposób możemy stwierdzić, że rok 20. Artakserksesa I, a więc 445 przed Chr., jest pewną datą przybycia Nehemiasza do Jerozolimy.

Rzecz komplikuje się w wypadku Ezdrasza. Według opowiadania biblijnego Ezdrasz powrócił do Jerozolimy w 7. roku króla Artakserksesa (Ezd 7,7-8), a po nim za jakiś czas przybył Nehemiasz. Taka kolejność, na pozór nie zawierająca żadnej wątpliwości, została podważona przez katolickiego egzegetę belgijskiego A. VAN HOONACKERA w 1880 r.

Punktem wyjścia do dyskusji była wzmianka Ezd 10,6, według której Ezdrasz występuje razem z arcykapłanem Jochananem ben Eliaszib. A wiemy, że za arcykapłana Eliasziba, ojca lub dziadka Jochanana, przybył do Jerozolimy Nehemiasz (Ne 3,1). Wniosek nasuwa się prosty: to Nehemiasz przybył do Jerozolimy pierwszy, a Ezdrasz później, gdzieś po upływie około pół wieku. Wtedy przez „siódmy rok króla Artakserksesa" trzeba by rozumieć 7. rok Ar-

takserksesa II, a więc r. 398. Tak więc dwaj bohaterowie działaliby oddzielnie, a nie razem (przynajmniej w części) jak chce schemat tradycyjny. Połączenie ich działalności byłoby sztuczną konstrukcją Kronikarza.

Na korzyść tego rozwiązania, które dziś przyjmuje bardzo wielu egzegetów, przemawiają następujące dane:

1. Nehemiasz nigdy nie nawiązuje do działalności Ezdrasza, która według relacji biblijnej miała się rozpocząć w 7. roku Artakserksesa, a więc w roku 458, trzynaście lat przed przybyciem Nehemiasza.

2. Przy powrocie Nehemiasza miasto Jerozolima okazuje się słabo zaludnione, a jego mury są w ruinie.

3. W Ne 5,15 zostają surowo zganieni przez Nehemiasza dawniejsi zwierzchnicy Jerozolimy. Brzmiałoby to dość dziwnie, gdyby było wypowiedziane po 13 latach działalności Ezdrasza.

4. Jeśli Ezdrasz powrócił przed Nehemiaszem, a więc przed zaludnieniem miasta, odbudową murów, to jak wytłumaczyć owo spokojne i bezpieczne życie w Jerozolimie, jak rozumieć dziękczynienie Ezdrasza za to, że Bóg dał ludowi nie tylko Świątynię, ale i murem otoczył Jerozolimę (Ezd 9,9). Interpretacja terminu *gader* (mur) w sensie duchowym wydaje się sztuczna i niezgodna z duchem języka hebrajskiego (ale tak jest w BT, gdzie mamy wersję „ostoja").

Żaden z tych argumentów rozważany oddzielnie nie stanowi dowodu rozstrzygającego, ale wzięte razem i ze wzmianką o Jochananie ben Eliaszib mają swoją wagę.

Inne jeszcze rozwiązanie stara się umieścić działalność Ezdrasza w Jerozolimie między dwoma wystąpieniami Nehemiasza (wiadomo, że w 32. roku Artakserksesa Nehemiasz wrócił do Suzy – Ne 13,6). Król perski po powrocie namiestnika wysłał do Jerozolimy znawcę Prawa, Ezdrasza. Nehemiasz bowiem nie wracał do stolicy Persji bez przyczyny. Nehemiasz czuł się bezradny w Jerozolimie wobec braków religijnych wspólnoty. Dlatego wyjednał u króla pozwolenie na wyruszenie Ezdrasza do Judei. Ezdrasz, po spełnieniu swojej misji w Jerozolimie, wraca do Persji i wówczas Nehemiasz udaje się po raz drugi do Jerozolimy, by wprowadzić w życie ogłoszone przez Ezdrasza Prawo (WELLHAUSEN, BERTHOLET, RUDOLPH, GELIN).

Powyższe rozwiązanie ma swoje dobre strony. Najpierw umieszcza ono działalność obu reformatorów za jednego Artakserksesa tak, jak to przedstawia Ezd-Ne. Tłumaczy ono dalej tradycję o równoczesnej – przynajmniej po części – działalności Ezdrasza i Nehemiasza. W świetle tego rozwiązania stają się zrozumiałe zarówno te teksty biblijne, które zdają się zakładać uprzednią akcję Nehemiasza, jak i te, które mówią o pierwszeństwie Ezdrasza.



Opinia ta wymaga jednak małej poprawki w tekście Ezd 7,7 o „siódmym roku Artakserksesa". Niektórzy krytycy poprawiają „siódmy" na „dwudziesty siódmy", a większość na „trzydziesty siódmy" i tak otrzymuje się rok 429 jako datę powrotu Ezdrasza do Jerozolimy. Taka data znajduje dodatkowe potwierdzenie. Wypadki opisane w Ezd 1 – 7 wyglądają tak, jakby chodziło o rok szabatowy i jego liturgię. Znamy daty przynajmniej dwóch takich lat szabatowych: 164-162 z 1 Mch 6,49 i 38 – 37 przed Chr. z pism Józefa FLAWIUSZA.[7] Licząc wstecz, z łatwością otrzymujemy datę ostatniego roku szabatowego za Artakserksesa I Longimana, który przypada na lata 430-429, a więc na rok „trzydziesty siódmy" tegoż monarchy.

Oto schematyczne zestawienie tych danych:

| Persja/Samaria | | Arcykapłani (Ne 12,10.22) | Namiestnicy Judei | |
|---|---|---|---|---|
| **Artakserkses I:** | r. 7 | | Ezdrasz: | 458 r.? |
| (465-432): | **r. 20** | ELIASZIB | **NEHEMIASZ:** | **445 r.** |
| Sanballat | | | (Ne 3,1.20) | |
| Ne 2,10: | r. 37 | | Ezdrasz: | 428 r.? |
| | | JOJADA (syn) | | |
| **Artakserkses II:** | r. 7? | JOCHANAN (wnuk) | Ezdrasz: | 398 r.? |
| (404-359/8): | | ok. 408 przed Chr. | (Ezd 10,6) | |
| Synowie Sinuballita | | (Pap. Cowley 30) | | |

Zbierając razem wyniki tych dość skomplikowanych wywodów, możemy stwierdzić:

1. Data powrotu Nehemiasza nie nastręcza większych trudności (445 r. przed Chr.).

2. Jako daty powrotu Ezdrasza są możliwe trzy: rok 458, 429 i 398. Przeciw każdej z nich można wysunąć zastrzeżenia.

3. Data tradycyjna, a więc rok 458, ma za sobą powagę tekstu biblijnego. Kronikarz wypowiedział się wyraźnie za pierwszeństwem Ezdrasza. Logicznie dzieło administracyjne i socjalne Nehemiasza zdaje się zakładać Prawo, tj. reformę kultową i religijną Ezdrasza i Malachiasza.

[7] Ant.Jud., XI, VIII, 6.

## 9. TWÓRCY ODBUDOWY IZRAELA

Powracających z niewoli Judejczyków nie czekało łatwe życie w Ojczyźnie. Świątynia była zburzona, stolica z rozwalonymi murami, wyłamanymi bramami i prawie bezludna, kraj zaniedbany gospodarczo i pełen cudzoziemców. By w takiej sytuacji podjąć dzieło odnowy, trzeba było przywódców, teoretyków i praktyków, polityków i ludzi wiary. Takich właśnie twórców restauracji ukazuje nam Kronikarz: Szeszbassar i Zorobabel, Chananni i Nehemiasz, Ezdrasz i Jozue są wodzami, politykami, teoretykami, jurystami, ale nade wszystko są mężami wiary, *„których ducha Bóg pobudził (...) aby odbudowali Dom Jahwe w Jerozolimie"* (Ezd 1,5).

**1. Szeszbassar** (tzn. Niech Szamasz [bóg] osłania syna!) otwiera serię owych przywódców jako ten, który przyprowadził do Jerozolimy pierwszą grupę wygnańców (Ezd 1,11). Był on prawdopodobnie urodzonym w niewoli synem króla Jojakina (por. 1 Krn 3,18 gr.). Jego to Cyrus zamianował namiestnikiem, czyli *pechah* (Ezd 5,14), zgodnie z perskim zwyczajem powierzania wysokich urzędów ludziom królewskiego pochodzenia. W Ezd 1,8 Szeszbassar nosi tytuł „księcia judzkiego". Jego dziełem jest przyniesienie do Jerozolimy zarekwirowanych przez Nabuchodonozora świętych naczyń Świątyni, oczyszczenie rytualne ołtarza, zainaugurowanie kultu i, być może, przygotowanie terenu pod budowę Świątyni (Ezd 1,7-11; 5,13-16). W kwestie czysto religijne nie chciał się mieszać, pozostawiając ich rozstrzygnięcie wyroczni Bożej (Ezd 2,63). Nie znamy więcej szczegółów z jego działalności, nie wiemy też, kiedy i dlaczego usunął się ze sceny politycznej. W prezentacji Kronikarza postać Szeszbassara pozostaje w cieniu innej, wyraźniej zarysowanej postaci jego następcy, Zorobabela.

**2. Zorobabel** (*Zeru-Babilu*, tzn. nasienie Babilonu) był krewnym Szeszbassara, może jego bratankiem, synem Szealtiela, wnukiem króla Jojakina (Ezd 5,2; Ag 1,1.12.14). W genealogii 1 Krn 3,18 n Zorobabel jest nazwany synem Pedajasza, być może na podstawie prawa lewiratu. Jest więc potomkiem królewskim z rodu Dawida (por. Łk 3,27). Z przedstawienia Kronikarza wygląda, jakby Zorobabel przybył do Jerozolimy za życia Szeszbassara, ale należy raczej przyjąć, że Zorobabel był namiestnikiem dopiero za Dariusza, gdy jego wuj najprawdopodobniej już nie żył.

Choć misja Zorobabela była wybitnie polityczna, to jednak Kronikarz wyraźnie rysuje duchowe oblicze tej postaci. On uosabia zarówno Sługę Jahwe (Ag 2,23), jak i nowego Dawida, zapowiadanego przez Ezechiela (Ez 34,23; 37,24). Zorobabel więc wypełnia energicznie swą misję w dziedzinie kultu. On jest budowniczym Świątyni, przywódcą duchowym ludu świętego (por. Syr 49,11-12), który oddziela od nieczystości pogaństwa (Ezd 6,21), jest organizatorem kleru i kultu, jak niegdyś Dawid i Salomon, on wydaje dyspozycje co do celebracji Paschy i święta Poświęcenia Świątyni. Nie jest jakimś rewolucjonistą zbuntowanym przeciw władzom perskim ani promotorem wybujałego mesjanizmu politycznego. Widzimy go raczej jako współpracownika kapłaństwa, jako figurę przyszłego duchowego Mesjasza Pokoju. Tak patrzyli na Zorobabela współcześni mu prorocy i Kronikarz. Ten ostatni najczęściej stawia Zorobabela w parze z najwyższym kapłanem Jozuem, tym pierwszym przedstawicielem chwalebnego kapłaństwa „świętego zgromadzenia Jahwe". Postać Zorobabela jest niejako „wchłaniana" przez Jozuego. Widzimy to u Za 6,11 n, gdzie jakiś skryba, zapatrzony w wielkość kapłaństwa, zastąpił bez skrupułów oryginalne imię Zorobabela przez „Jozuego, syna Jehosadaka arcykapłana". Podobnie będzie i u Syracha, gdzie dzieło Zorobabela będzie przypisane na równi jemu i najwyższemu kapłanowi:

*„Jakże chwalić będziemy Zorobabela, który podobny jest do pieczęci na prawej ręce. Również Jozuego, syna Josadaka, którzy za dni swoich zbudowali Dom – wznieśli święty przybytek Panu, przeznaczony do wiecznej chwały"* (Syr 49,11 n).



**3. Nehemiasz.** Postać Nehemiasza, syna Chakaliasza z pokolenia Judy (Ne 1,1), znamy dość szczegółowo z jego pamiętników. Jest on z całą pewnością pierwszorzędnym twórcą „judaizmu", czym zapewnił sobie wśród potomnych wdzięczną pamięć[8] i „zbudował sobie wieczny pomnik" (Syr 49,13). Miał wszelkie dane na dobrego polityka. Charakter miał silny, był uczuciowy, nawet wybuchowy (Ne 1,4; 5,13; 13,8.25). Łatwo nawiązywał kontakt z ludem, lubił uznanie, w podejmowane akcje angażował się cały, nawet ze swoją służbą (Ne 2,18; 5,15-16; 6,11). Przed przystąpieniem do działania dobrze przygotowywał plany, a ich realizacji potrafił bronić przeciw opozycjonistom i wrogom zewnętrznym. Umiał odkrywać spiski, intrygi, plany nieprzyjaciół, a następnie udaremniać je z wielką roztropnością. Utrzymywał dobre stosunki z władzą centralną, zaś wobec panów lokalnych był mocny i niezależny, a dla recydywistów potrafił być twardy (Ne 13,25-28). Nehemiasz to żarliwy patriota i organizator swojego ludu. Wobec Boga był mężem modlitwy, pełnym ufności.

Dzięki zapobiegliwości Nehemiasza i jego wpływom na dworze perskim Judea została odłączona od Samarii i stała się samodzielną prowincją (*medi-*

[8] Por. JÓZEF FLAWIUSZ, Ant.Jud. XI, V, 8.

*nat Jehud*). W 20. roku panowania Artakserksesa Nehemiasz przybywa do Jerozolimy jako jej pierwszy namiestnik (*pechah*) z pełnymi uprawnieniami. Niezależność nowej prowincji Nehemiasz umocnił przez zabezpieczenie stolicy fortyfikacjami i jej zasiedlenie wybraną ludnością z pokolenia Judy (Ne 7,4; 11,1 n). Zabrał się do odbudowy domów prywatnych i publicznych urzędów (Syr 49,13; Ne 7,1-3). Podjął energiczną reformę społeczną przez powszechne oddłużenie uboższej ludności (Ne 5).

Nehemiasz czuł się też upoważniony do reformowania życia religijnego. Inspirując się Prawem Mojżeszowym, oddalił cudzoziemców spośród Judejczyków (Ne 13,1-3), zdecydowanie przeciwdziałał małżeństwom mieszanym (Ne 13,23-28), uregulował sprawy podatku na Świątynię, zaprowadził ład w samej Świątyni, zabrał głos w sprawie święcenia szabatu (Ne 13,15-22). Zobowiązując książąt, kapłanów i lewitów do przestrzegania Prawa Bożego, spisał protokół i kazał go podpisać przedstawicielom narodu, a prawomocny dokument schował w archiwum Świątyni na świadectwo przyszłym pokoleniom (Ne 10).

**4. Ezdrasz** był kapłanem wywodzącym się z jakiegoś rodu Sadokitów, uprowadzonych z Jerozolimy (Ezd 7,1-5). Nie wiemy, czy jego urzędowa misja była wynikiem osobistych zabiegów czy interwencji wpływowych przyjaciół. Ezdrasz musiał być przekonany, że w trudnej i pełnej zamieszania sytuacji religijnej Judei może coś istotnego osiągnąć jedynie działając na mocy upoważnień władz perskich. Jeżeli przyjmiemy, że wyruszenie Ezdrasza z Babilonu nastąpiło po pierwszej misji Nehemiasza, to w Nehemiaszu jesteśmy skłonni widzieć tego, który przekonał Artakserksesa o sensowności i potrzebie specjalnej misji religijnej. W każdym razie zadanie przeprowadzenia w Judei głębokiej reformy życia społecznego i religijnego przypadło Ezdraszowi.

Oprócz tytułu „kapłana", który zapewniał Ezdraszowi pozycję w kultowej gminie Jerozolimy, nosił on oficjalny tytuł *„Pisarza Prawa Boga Niebios"*. Kronikarz przekłada ten tytuł na hebrajski przez: *„uczony, znawca Prawa Mojżeszowym, które nadał Jahwe, Bóg izraelski"* (Ezd 7,6 por. w. 11), a w Ne 8,1 odda go krótko przez *„Pisarz Ezdrasz"*. W miarę jak rozwijało się znaczenie tytułu „pisarz", patrzyło się na Ezdrasza coraz bardziej jako na „uczonego (doktora) w Prawie". Ale tytuł oficjalny nie czynił z Ezdrasza ani redaktora „Prawa Boga Niebios", ani uczonego komentatora tego Prawa. Zgodnie z tym tytułem Ezdrasz był „komisarzem do Prawa Boga Niebios".

Powracającemu do Jerozolimy Ezdraszowi król Artakserkses wręczył specjalny dekret, określający szczegółowo cel jego misji i środki do jej wykonania (Ezd 7,11-26). Z całego tekstu przebija głęboka cześć *dla „Boga Niebios, którego*



*dom jest w Jerozolimie"*, i zaufanie do Ezdrasza (ww. 14.15.18.23 etc.). Od króla i jego ministrów otrzymał Ezdrasz bogate dary, święte sprzęty dla sprawowania kultu oraz polecenie do urzędników Transeufratei, by dostarczyli wszystkiego, co się okaże konieczne do odbudowy i godnego funkcjonowania Świątyni. Ezdrasz otrzymuje nadto upoważnienie, by wszelkie inne koszty, związane z domem Bożym, pokrywał ze skarbca królewskiego. Kapłani, lewici i pozostały personel świątynny mają być zwolnieni z wszelkich obciążeń finansowych.

Najważniejsze jednak, iż Ezdrasz przyniósł do Jerozolimy *„Prawo Boga Niebios"*, które miało służyć za podstawę reformy życia społecznego i religijnego.[9]

O działalności Ezdrasza w Jerozolimie opowiada nam tylko Kronikarz. Ezdrasz przybył do Jerozolimy w piątym miesiącu 7. roku Artakserksesa. Był to ten sam miesiąc, w którym Babilończycy spalili Świątynię. Przyprowadził ze sobą dużą grupę Judejczyków, w tym wielu kapłanów, lewitów i śpiewaków świątynnych (Ezd 7,7). Ci rodacy, którzy woleli pozostać w Babilonii, wręczyli Ezdraszowi bogate dary na Świątynię (w. 16). Kronikarz opisuje najpierw reakcję Ezdrasza na wielkie zło, jakim były małżeństwa mieszane Judejczyków (Ezd 9 – 10). Ale fundamentalnym zadaniem Ezdrasza było promulgowanie Prawa. Dokonał tego podczas uroczystego zgromadzenia w Jerozolimie w siódmym miesiącu w Święto Namiotów (Ne 8). Owa proklamacja Prawa musiała mieć formę ceremonii świętej. Być może była ona pomyślana jako odnowienie Przymierza. Taki pakt zobowiązywał wszystkich Izraelitów do zachowywania nowego Prawa i od postawy Izraelitów zależały teraz stosunki między Bogiem a Jego ludem.

Podczas wykonania swej misji Ezdrasz okazał się mężem świętym. Już wychodząc z Babilonii, zrezygnował z jakiejkolwiek eskorty zbrojnej i zdał się całkowicie na opiekę Bożą (Ezd 8,22). Potem okazuje się dobrym mówcą i psychologiem. Stosuje taktykę uprzejmości wobec opozycjonistów (tak laików, jak i lewitów). By lud nakłonić do nawrócenia, nie cofał się przed takimi środkami, jak łzy, patos, emfaza.

Dzięki reformie Ezdrasza wspólnota żydowska, po upadku starej organizacji, była znowu w stanie żyć i to na długo.

[9] Zob. niżej s. 238 n.

## 10. TREŚCI TEOLOGICZNE

Już omawiając kwestie redakcyjne dzieła Ezd-Ne, stwierdziliśmy, że jest ono bardziej opracowaniem teologicznym niż historycznym i wskazaliśmy na najważniejsze zainteresowania, na ulubione idee autora. Obecnie postaramy się rzucić więcej światła na te kwestie teologiczne, które w *Księgach Ezd-Ne* otrzymały nowe opracowanie.

### 10.1. Bóg

Obraz Boga w Ezd-Ne jest wzbogacony o całe doświadczenie niewoli Izraela, a zwłaszcza niespodziewanego uwolnienia. Zarówno niewola, jak i uwolnienie z niej były zapowiedziane przez proroków. Obecna realizacja zapowiedzi była wymowną lekcją o wierności Jahwe w dochowaniu danego słowa (Ezd 1,1 n).

Judejczycy przyzwyczaili się do życia wśród niezliczonych, często potężniejszych od nich nieprzyjaciół, przyzwyczaili się do panowania perskich władców, choć dalekich i prawie niedostępnych, to jednak wszechwładnych. Mimo że ci ostatni czasem dawali dowody pewnej sympatii do ludu izraelskiego (Ezd 1 n; 6; Ne 2), to przecież ich decyzji nikt nie mógł przewidzieć. Jednak dla każdego wierzącego Judejczyka tej epoki było rzeczą najzupełniej oczywistą, że ponad nieprzyjaciółmi, ponad królem perskim był Jahwe, o wiele bardziej niezawodny i bliski, jeszcze przed zbudowaniem Świątyni obecny wśród swojego ludu (Iz 40,3-5; Ez 11,16-21). Ten sam Jahwe, który posłał Nabuchodonozora jako narzędzie kary przeciw narodowi niewiernemu, teraz wybrał Cyrusa, króla perskiego, by lud obdarzyć wolnością. Myśl tę wyraża dobitnie edykt Cyrusa, przytoczony trzykrotnie przez autora. Emfaza, z jaką edykt Cyrusa jest cytowany przez Kronikarza, dowodzi również ogromnego wrażenia, jakie to wydarzenie wywarło na Żydach.

Jahwe jest Bogiem Przymierza, Bogiem, który stawia wymagania. Zachowanie przykazań Przymierza stanowi pierwszorzędny i istotny obowiązek każdego Izraelity i narodu jako całości. Wierność względem Przymierza gwarantuje opiekę Jahwe, zaś złamanie paktu wywołuje niemal automatycznie proporcjonalną karę. Takie pojęcie historii indywidualnej i narodowej przebija z całego opowiadania, a również – przynajmniej w jakimś elementarnym stopniu – z każdego zdarzenia. Tutaj tkwi przyczyna zamieszczenia czy pominięcia w dziele pewnych osobistości, epizodów, ono powoduje



pewne retusze, ono jest kryterium, którego efektem jest udzielenie pochwały czy nagany. Dostrzegamy tutaj pewien schematyzm i pewien konwencjonalizm wielu wypowiedzi (jak np. Ne 9,13-31), ale musimy pamiętać, że jest to ta idea, która w niewoli i w powrocie wygnańców z Babilonii znalazła bardzo solidne potwierdzenie.

Kronikarz zresztą, tak przedstawiając historię, nie jest nowatorem. Tak interpretowali historię prorocy i pisarze historyczni ST, zwłaszcza autorzy historii deuteronomistycznej (Joz – 2 Krl). Ale Kronikarz jest tą ideą najbardziej przejęty, akcentuje ją niemal w każdym zdaniu i z niezwykłą ostrością: czy to będzie wspaniała modlitwa Ezdrasza (Ezd 9,5-15), czy żarliwe wyznanie dnia pokutnego (Ne 9,5-37), czy w końcu list króla perskiego Artakserksesa (Ezd 7,23). Świadomość tej prawdy była bardzo ważnym elementem pobożności ludowej i wciąż powracającym wątkiem w przepowiadaniu lewicko-kapłańskim. Nehemiasz w krótkich a żarliwych modlitwach wspomina swoje uczynki dokonane z miłości do Jahwe i wyraża płynącą stąd nadzieję: *„I o tym pamiętajże, Boże mój, i miej litość nade mną według wielkiego miłosierdzia Twojego!"* (Ne 13,22; por. 5,19).

Wypadki, o jakich opowiada nam historia Ezd-Ne, były same przez się ważne zarówno dla Kronikarza, jak i dla bezpośrednich jego czytelników. Ale autor nie opowiada o nich jak zwykłych wydarzenia choćby one były najwyższej wagi narodowej, lecz jak o dziełach świętych, jak o przejawach nieustannego objawienia Jahwe, Boga Przymierza, który ukazywał samego siebie i swoje prerogatywy, swoją wolę i swoje miłosierdzie. Jak niegdyś Bóg objawił się w „wyjściu" z Egiptu, tak teraz objawił się przez cudowne „wyjście" wygnańców z Babilonii (Ne 9). Tak więc pobyt w Egipcie i pobyt w Babilonii, wyjście z Egiptu i wyjście z Babilonii stawały się wydarzeniami analogicznymi, dziełami tej samej mocy Bożej. W ten sposób Jahwe ukazywał się jako absolutny władca biegu wydarzeń ziemskich. Nowa egzystencja Izraela w Palestynie wokół Miejsca Świętego głosiła wszechmoc Boga ze Syjonu, Jego wierność i niezrównane miłosierdzie (Ezd 3,10 n). Jahwe jest *„naszym Bogiem", „Bogiem wielkim i potężnym, strasznym, dotrzymującym przymierza i łaski"* (Ne 9,32).

Cała historia Ezd-Ne tchnie żywą czcią dla Boga. Monoteizm jest już dla Judejczyków rzeczą ugruntowaną. Kult idzie w kierunku interioryzacji, do czego przyczynili się znacznie niektórzy prorocy, a co znakomicie ujawniło się w licznych psalmach, komponowanych w tym czasie. Przestrzeganie przepisów prawnych, przede wszystkim szabatu, separacja od obcych, zwłaszcza Samarytan, są tylko przejawami jakiegoś pasjonującego poszukiwania. Cała księga na

każdej swej stronicy tętni entuzjazmem dla kultu Jahwe, a więc i dla Jego Świątyni, sprzętów świętych, kapłanów, lewitów, dla wszystkiego i wszystkich mających związek z kultem (por. np. Ne 12,44.47). Bóg, który mieszkał na Syjonie, był rzeczywiście jedyną nadzieją dla powracających z niewoli, dla prorockiej „Reszty Izraela", dla tych, którzy pozostali z Judy i Beniamina.

## 10.2. Izrael

Nie ulega wątpliwości, że centralnym tematem *Ksiąg Ezd-Ne* jest odrodzenie narodowe Izraela po kilkudziesięciu latach rozproszenia i niewoli. Zarówno przywódcy odrodzenia, jak i repatrianci zapatrzeni są w przeszłość i tę przeszłość chwalebną chcą odbudować. Zapowiedzi prorockie o nowym potomku Dawida na tronie i o jakimś potężnym królestwie nabierają teraz głębokiej wymowy. Gmina jerozolimska, odbudowując Świątynię, wraca do wielkich tradycji Dawida, bo w ujęciu Kronikarza, to Dawid zapoczątkował budowę Świątyni. Postać Dawida jest w dziele kronikarskim wyidealizowana. On otwiera genealogię królów, jego królestwo jest od Boga (por. 1 Krn 17,14 i 2 Sm 7,16a). U Kronikarza Dawid odgrywa podobną rolę jak Mojżesz w Pięcioksięgu. Te ożywione nadzieje na restaurację wielkiego Izraela zogniskowały się na potomku Dawida, Zorobabelu, na którego prorocy powygnańczy, Aggeusz i Zachariasz, wskazywali jako na Odrośl, Pomazańca Jahwe (Ag 2,20 n; Za 3,8; 6,12-13).

Ale bolesna rzeczywistość kazała szybko otrząsnąć się ze złudzeń, z nadziei na odrodzenie ziemskiego królestwa Dawida. Judejczycy nawet po powrocie z Babilonii nie osiągnęli niezawisłości państwowej i szybko się przekonali, że ani Zorobabel, ani Nehemiasz nie odbudują królestwa Izraela. Sami bowiem są lojalnymi poddanymi władców perskich i taką postawę zalecają całemu społeczeństwu. Pod wpływem tych warunków zaczyna się rezygnacja z żywionych dotąd ambicji narodowych i zwrot ku wartościom religijnym. Centrum życia tej nowej społeczności, przybierającej coraz bardziej charakter religijny, staje się kult religijny i medytacja nad Prawem, a ogniskami tego życia Świątynia i Tora.

Kronikarz, mówiąc o odradzającym się Izraelu, używa najchętniej określeń „Juda i Beniamin" (Ezd 1,5 i częściej), a to w tym celu, by powracających Judejczyków odróżnić od gminy samarytańskiej, spadkobierczyni pokoleń oderwanych od dynastii Dawidowej po śmierci Salomona. Po upadku Królestwa Północnego (r. 720) religia samarytańska zaraziła się bardzo synkretyzmem. Wydaje się jednak, że występowały i tam środowiska pielęgnujące tradycje jahwistyczne, z sympatią spoglądające ku Jerozolimie (por. 2 Krn 30,1; 34,9; 35,18; Jr 41,5). Toteż gdy Judejczycy powrócili z niewoli i zabierali się do odbudowy Świątyni, Samarytanie chcieli dołączyć do tego dzieła, ale zostali odtrąceni przez Zorobabela (Ezd 4,2 n). Według Judejczyków (i Kronikarza) Samarytanie nie należeli i nie mogli należeć do gminy powstałej po niewoli, a wywodzącej się z autentycznego Izraela. By podkreślić myśl, że tylko Judejczycy są spadkobiercami tradycji wielkiego Izraela, Kronikarz często posługuje się liczbą „dwanaście" i wiąże ją z powracającymi z niewoli (Ezd 8,35 etc.). Tylko oni mają odbudować Świątynię i miasto, do nich odnoszą się wytyczne edyktu Cyrusa.



W pojmowaniu Narodu Wybranego dokonuje się jeszcze inna istotna zmiana w okresie po niewoli. W dekrecie Artakserksesa Ezdrasz otrzymuje rozkaz, aby na terenach satrapii Transeufratei rządził „ludem" według nowego Prawa. Ten „lud" to był oczywiście Izrael, który zamieszkiwał nie tylko w Judei, ale i w innych prowincjach satrapii. Prawo miało mieć moc obowiązującą w życiu codziennym. Potrzeba dalej, aby to Prawo było znane przez cały „lud" i było przezeń rzeczywiście zachowane. Nakaz ten nie mógł obejmować wszystkich potomków dawnego Izraela, gdyż byłoby to niezgodne z tolerancyjną polityką religijną panujących władców perskich. Zobowiązanie dotyczyło tych, którzy się uważali za część izraelskiej wspólnoty i gminy kultowej w Jerozolimie. Poddanie się „Prawu Boga" pozwoli rozpoznać natychmiast, kto przynależy do Izraela i do wspólnoty kultowej Jerozolimy. Dawny Izrael został więc teraz zastąpiony przez społeczność tych, którzy uznawali Prawo. Ta społeczność była mniej liczna niż liczba potomków dawnego Izraela, gdyż wielu ludzi w rozproszeniu odchodziło na zawsze ze wspólnoty religijnej. Ale też teraz nie było żadnej przeszkody, aby nie-Izraelita przystał do zachowujących Prawo, a przez to włączył się do nowej wspólnoty. To zmusza nas do zastanowienia się, czym było samo Prawo, ów element konstytutywny – obok Świątyni – owej wspólnoty żydowskiej, bo to właśnie wtedy na miejsce Izraela tradycyjnego wchodzi judaizm.

## 10.3. Prawo

„Prawo" w *Księgach Ezd-Ne* jest ściśle związane z osobą Ezdrasza. To jego misja obejmowała wprowadzenie w życie Prawa, to on przyniósł ze sobą „Prawo Boga Niebios" (Ezd 7,14b.25a). Cytowany wyżej dekret Artakserksesa postanawiał w tej materii, co następuje:

*„A ty, Ezdraszu, ustanów według mądrego Prawa Boga twojego, które posiadasz, urzędników i sędziów, którzy sądzić będą lud w całej Transeufratei, to jest wszystkich, którzy znają Prawo Boga twojego; a tych, którzy nie znają, macie pouczyć. I każdy, kto nie wykona Prawa Boga twojego, będzie skazany na śmierć albo na wygnanie, albo na karę pieniężną, albo na więzienie"* (Ezd 7,25-26).

Nasuwa się pytanie, co to było za prawo, skąd pochodziło i co zawierał ów kodeks Ezdrasza. Nie znajdujemy w tym względzie żadnej wskazówki ani w instrukcjach urzędowych danych Ezdraszowi, ani w późniejszych Kronikach. Jest rzeczą pewną, że to prawo ogłoszone Ezdrasza nadało gminie jerozolimskiej trwałe kształty po epoce przejściowej, jaka się wytworzyła z chwilą utraty niepodległości. Według wszelkiego prawdopodobieństwa było to prawo ułożone lub opracowane wśród wygnańców izraelskich w Babilonie, a moc obowiązującą uzyskałoby na podstawie nakazu władz perskich. Należy przypuszczać, że prawo to zostało przechowane w Starym Testamencie, którego kanonizacja zaczyna się wkrótce po Ezdraszu.

Sądzono dość powszechnie, że „prawem" wprowadzonym przez Ezdrasza w Jerozolimie był dokument kapłański, który wszedł następnie do Pięcioksięgu (P). Jest to jednak mało prawdopodobne, gdyż tradycja P ukazuje się nam dziś o wiele bardziej jako opowiadanie niż prawo. Toteż sądzono, że „prawo" Ezdrasza było jakimś zbiorem przepisów odnoszących się do różnych dziedzin, znajdujących się dziś w narracyjnych ramach Pentateuchu, jak np. „Kodeks Świętości" (Kpł 17 – 26) lub jakieś kolekcje przepisów kultowych na wzór Kpł 1 – 7 czy 11 – 15. Propozycje te pokazują, że trudne jest dokładne określenie zawartości tego kodeksu. Najbardziej rozpowszechniona opinia głosi, że Ezdrasz przyniósł do Jerozolimy kompletny Pięcioksiąg.[10] W tym ujęciu owo „prawo" niosłoby ogromne bogactwo tradycji związanych z dawnymi dziejami Izraela, które musiały mieć niezwykły wpływ na obecne życie wspólnoty i reformatorskie poczynania Ezdrasza.

Ezdrasz odczytał księgę Prawa wobec zgromadzonego Izraela w Święto Namiotów. To odczytanie Prawa wiązało się z odnowieniem Przymierza, zgodnie ze starymi tradycjami Izraela. Odczytanie połączone było również z pouczeniem ludu (Ne 8,7-9), a więc z interpretacją Prawa. Czy to działo się w taki sposób, jak to czyni parafrazujący Prawo aramejski Targum, tego nie wiemy. Najważniejsze jest, że dla gminy jerozolimskiej Prawo stawało się fundamentalną regułą postępowania na teraz i na przyszłość.

[10] R. DE VAUX, *Le Pentateuque*, BJ s. 26.



W epoce powygnańczej zmienia się też sposób rozumienia istoty „Prawa". Patrzy się na Prawo nie tylko jako na „Pismo", ale raczej jako na instytucję Bożą, normującą życie ludzkie, a więc termin nabiera pogłębionego znaczenia. To Prawo staje się coraz bardziej wielkością absolutną, niezależną od uwarunkowań czasu i miejsca, dokonuje się więc dogmatyzacja Prawa.

Dzięki Prawu, pojmowanemu jako reguła życia, dzięki Świątyni i kultowi w niej sprawowanemu, wspólnota jerozolimska tworzyła coś jedynego, różnego pośród innych grup narodowych wielkiego imperium perskiego. Naród żydowski wchodził w ten etap swojej historii, kiedy dojrzeje grunt pod założenie Kościoła.

# IX

# LITERATURA HISTORYCZNO-DYDAKTYCZNA

Wśród pism biblijnych zachowały się pewne utwory literackie, które trudno zaszeregować do którejkolwiek z wielkich grup ksiąg biblijnych: pisma historyczne, prorockie, mądrościowe. Nie znajdziemy też dla nich dokładnego odpowiednika w formach literackich, stosowanych w literaturze europejskiej. Chodzi o księgi Judyty, Tobiasza i Estery.

Mają one wszelkie pozory pism historycznych, a więc imiona historycznych bohaterów, geograficznie określone miejsce akcji, ramy czasowe opowiadanych zdarzeń. A jednak szybko się okazuje, że autorom chodzi o coś innego niż o przekazanie informacji historycznych o dziejach Narodu Wybranego. Dominującym natomiast i wszechobecnym jest w tych pismach element dydaktyczny.

## 1. KSIĘGA RUT

### 1.1. Tytuł i miejsce w kanonie

Księga bierze swój tytuł od imienia bohaterki Rut. Starożytne przekłady: Septuaginta i Wulgata – umieściły księgę po *Księdze Sędziów*, a przed *Księgą Samuela*. To miejsce w kanonie mogło być spowodowane pierwszym zdaniem *Księgi Rut*: *„W czasach, gdy rządzili sędziowie..."* (1,1). Ponadto księga kończy się genealogią Dawida, a jego historia jest opowiadana w *Księgach Samuela*.

W Biblii hebrajskiej (TM) księga znajduje się wśród *kᵉtubîm* (tzn. „pism"), po *Pieśni nad pieśniami*. Tak więc znalazła się na drugim miejscu w zbiorze „Pięciu zwojów" i została przeznaczona jako lektura na Święto Pięćdziesiątnicy. Takie przeznaczenie liturgiczne zawdzięcza księga prawdo-

podobnie temu, że pewne epizody jej akcji (1,22 – 3,17) dzieją się w czasie żniw (1,22; 2,23). A Święto Pięćdziesiątnicy było w dawnym Izraelu właśnie świętem rolniczym, kończącym okres żniw. Jakie było pierwotne miejsce księgi w kanonie hebrajskim, nie wiadomo. Zdaniem starożytnych autorów *Księga Rut* była w tekście hebrajskim pierwotnie złączona z *Księgą Sędziów*, a późniejsze przeniesienie do działu „pism" zostało podyktowane względami liturgicznymi.

### 1.2. Treść

Gdy w okolicach Betlejem nastał głód, Elimelek wraz z żoną Noemi i dwoma synami, Machlonem i Kilionem, opuszcza swe rodzinne strony i migruje na stepy Moabu. Wkrótce umarł Elimelek, a dwaj synowie poślubili Moabitki o imionach Rut i Orpa. Niedługo potem zmarli też obaj synowie. Teraz Noemi postanawia wrócić do ojczystej ziemi w Judzie. Synowe chcą jej towarzyszyć, ale ona im to odradza. Orpa się wycofuje, natomiast Rut zdecydowanie trwa przy teściowej i wraca z nią w okolice Betlejem (rozdz. 1). Aby pomóc swej teściowej, Rut udaje się w pole zbierać kłosy za żniwiarzami. Trafiła na pole Booza, który, jak się później okaże, był krewnym *(go'el)* zmarłego Elimeleka. Booz, dowiedziawszy się, kim jest owa cnotliwa kobieta, okazuje jej życzliwość (rozdz. 2). Noemi, widząc możliwość wzbudzenia legalnego potomstwa dla Elimeleka, radzi synowej Rut, aby uświadomiła Boozowi, że jako *go'el* powinien ją poślubić. Booz jest gotów to zrobić, ale najpierw musi zrzec się prawa lewiratu inny krewny, który ma pierwszeństwo do dziedzictwa po Elimeleku (rozdz. 3). Gdy ten krewny publicznie i uroczyście zrzeka się swego prawa, Booz poślubia Rut. Z małżeństwa urodził się syn, który prawnie jest synem i dziedzicem Elimeleka. Noemi, legalna matka dziecka (4,16), nadaje mu imię i zajmuje się jego wychowaniem. Tym synem jest Obed, późniejszy ojciec Jessego i dziadek Dawida (rozdz. 4).

### 1.3. Autor i czas powstania

Talmud przypisywał stworzenie pisma prorokowi Samuelowi (*Baba Bathra*, 14b), ale dane wewnętrzne pokazują wyraźnie, że pismo nie powstało przed Dawidem. Ze zdania 1,1 wynika, że pismo było redagowane, gdy rządy sędziów należały do zamierzchłej przeszłości. Uwaga historyczna w 4,7, objaśniająca dawny zwyczaj ze sandałem, każe myśleć, że ów zwyczaj nie był



już w użyciu w czasach kompozycji księgi. Końcowa genealogia 4,17 zawiera imię Dawida. Już te wskazówki domagają się daty późniejszej aniżeli okres sędziów, co więcej, późniejszej aniżeli czasy Dawida.

Bliższe określenie czasu powstania księgi jest bardzo trudne. Wielu uczonych opowiada się za czasem powygnańczym. Argumentem byłyby pewne arameizmy i podobieństwa językowe z takimi księgami, jak Estera, Ezechiel czy Daniel. Inni uczeni widzą w zapatrywaniach autora na małżeństwa mieszane reakcję na rygorystyczną postawę w tej materii judaizmu powygnańczego spod znaku Ezdrasza. Trudno jednak przypuścić, by w okresie ostrej walki przeciw małżeństwom mieszanym, w dobie odrodzenia jahwizmu po niewoli, włączono do kanonu księgę pochwalającą praktykę przeciwną. Jeszcze inni podkreślają uniwersalistyczne otwarcie zbawcze, które miało dojść w Izraelu do głosu w późniejszych czasach powygnańczych. Trzeba jednak zauważyć, że uniwersalizm późniejszego judaizmu nie pojawił się znikąd, lecz miał w Izraelu swoją bogatą i długą historię. Już *Księga Rodzaju* pięknie ukazuje udział pogan w dobrach ludu Bożego.[1]

Dlatego bardziej prawdopodobne się wydaje, że księga powstała przed niewolą babilońską.[2] Dobre stosunki z Moabitami lepiej są zrozumiałe w tym okresie historii Izraela niż po zburzeniu Jerozolimy w r. 586. Szersze pojmowanie prawa lewiratu aniżeli w Deuteronomium też zdaje się przemawiać za starszym okresem historii Izraela. To oczywiście nie wyklucza, że w późniejszym czasie księga była uzupełniona o jakieś dodatki (końcowa genealogia) czy nawet przeredagowana.

### 1.4. Rodzaj literacki

„Kto przystępuje do lektury *Księgi Rut* po historiach sędziów, ten nie może się oprzeć wrażeniu wzruszającej idylli, która uspokaja ducha po krwawych walkach i niezliczonych scenach brutalności, jakie rozgrywały się dotychczas. Tu odżywa na nowo ciepła i prosta atmosfera życia patriarchalnego. Przypomina to również klimat narodzin Samuela".[3] W *Księdze Rut* uznajemy z łatwością perełkę hebrajskiej twórczości narracyjnej.

---

[1] Zob. szerzej T. BRZEGOWY, *Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi. Religijne przesłanie Księgi Jonasza*, AK 119 (1992) s. 203-213.
[2] Jan ŁACH, *Dzieło Deuteronomistyczne*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań – Warszawa 1973, s. 272.
[3] H. LUSSEAU, *Les autres hagiographes*, w: *Introduction à A.T.*, red. H. Cazelles, Paris 1973, s. 614.

Lektura tego pięknego opowiadania nasuwa pytanie o historyczność podanych w nim treści.

Najpierw zwracają uwagę symboliczne imiona jej bohaterów. I tak Elimelek to „Bóg mój jest królem", a Booz może być objaśnione jako *ba'al 'az*, czyli „Baal jest mocny". Z kolei Machlon oznacza „chorobę"; Kilion oznacza „zagładę"; Orpa to „odwracająca się plecami", a Rut to „przyjaciółka, towarzyszka". Imię Noemi może być rozumiane jako „moja słodycz" czy „moja miła". Z łatwością widać, że imiona te dość dobrze charakteryzują postacie, a więc robią wrażenie literackiej fikcji. Czy zatem i te postacie, a konsekwentnie czy całe opowiadanie nie jest taką fikcją?

Trzeba najpierw zauważyć, że te znaczenia imion nie są tak całkiem pewne. Dalej pamiętajmy, że u Hebrajczyków imiona własne prawie zawsze miały symboliczne znaczenie. Wreszcie jest zupełnie do przyjęcia, że autor, opracowując dawną historię, nie miał wszystkich imion jej bohaterów, więc ponadawał im imiona symboliczne, bez szkody dla substancjalnej realności wydarzeń i osób.[4]

Wydaje się, iż jądro historyczne tego opowiadania koncentruje się wokół rodowodu Dawida, a konkretnie wokół moabickiego pochodzenia króla Dawida. Z 1 Sm 22,3 dowiadujemy się, że w czasie prześladowania przez Saula Dawid zwrócił się do króla Moabu o azyl dla swojej rodziny. Życzliwość, jaką wtedy okazał Dawidowi król Moabu, staje się lepiej zrozumiała, jeżeli pamięta się, że Dawida łączyło z tym narodem pokrewieństwo przez rodzinę Rut. Wiemy dobrze, jaką rolę wśród starożytnych Semitów odgrywały związki pokrewieństwa.

W 1 Krn 2,12-15 Booz jest przedstawiony jako pradziadek Dawida, która to informacja może pochodzić z jakiejś starożytnej genealogii Dawida. Trudno bowiem sobie wyobrazić, by autor wyprowadzał ród Dawida od jakiejś kobiety moabickiej (por. Rdz 19,30-37) w okresie, kiedy postać Dawida była już wysoce wyidealizowana, jak to było za czasów Kronikarza. Przeciwnie, można sobie wyobrazić, że owa tradycja była powodem zgorszenia dla późniejszych Hebrajczyków. Dlatego ją obudowano pięknym opowiadaniem, które uwypuklało opatrznościowe działanie Jahwe w życiu i losach tej rodziny.

Dlatego też, choć w pełni zdajemy sobie sprawę z walorów literackich i pouczających *Księgi Rut*, nie będziemy jej definiować jako nowelki (H. GUNKEL) pozbawionej jakiegokolwiek waloru historycznego. Historyczna jest przede wszystkim bohaterka Rut, która po najróżniejszych smutkach i doświadczeniach dostąpiła radości małżeństwa i macierzyństwa. Prowadzona przedziwnie przez Opatrzność Bożą, weszła Rut do genealogii Dawida i Mesjasza.

[4] S. VIRGULIN, *Rut*, w: *Introduzione alla Bibbia*, red. T. Ballarini, Marietti 1971, vol. 2/2, s. 397.



## 1.5. Cel i przesłanie religijne

Historia urzeka prostotą życia rodzinnego, naznaczonego wiernością i wzajemnym oddaniem. Najpierw Elimelek porzuca kraj ojczysty, aby zapewnić przeżycie swoim najbliższym (1,1). Potem Noemi bardziej się troszczy o przyszłość swoich synowych niż o własne dobro (1,8-13). Rut stawia przywiązanie do swej teściowej ponad wszelkie inne kalkulacje (1,14-18). Booz okazuje wielki szacunek dla praw pokrewieństwa, a potem ogromną życzliwość i miłość względem swoich krewnych (2,8-17).

W centrum zainteresowania autora znajduje się jednak jeszcze inna kwestia, która rzuca na całość jakieś nowe światło. Tą kwestią jest sprawa goelatu, czyli solidarności klanowej. Goelat, o którym mowa, to nie obowiązek wykupienia krewnego, który popadł w niewolę (Kpł 25,47-49), ani nie obowiązek pomszczenia śmierci jakiegoś krewnego (Lb 35,19; Sdz 8,18-21), lecz to prawo do kupna ziemi Elimeleka (Kpł 25,25-28) i do poślubienia kobiety Rut (Pwt 25,5-10). Ten ostatni obowiązek był określany mianem „lewiratu". To prawo i ten obowiązek spadały na najbliższego krewnego kogoś zmarłego, zwyczajnie na jego brata, który stawał się dla niego „jego goelem" (por. Rt 3,12). Dlatego też, kiedy Rut, posłuszna sugestiom swej teściowej, zachęca Booza do wejścia w przysługujące mu prawa, on skorzysta z nich dopiero po zrzeczeniu się tychże praw przez bliższego krewnego.

Zrzeczenie się praw goela na rzecz innego goela przez ryt zdjęcia sandała z nogi (Rt 4,8) jest pokazane jako akt dobrowolny, ale równocześnie publiczny i sądowy. Warto zauważyć, że według Tory gest zdjęcia sandała jest raczej zniesławieniem tego, kto w sposób zawiniony uchyla się od wypełnienia obowiązków goela wobec owdowiałej kobiety (Pwt 25,5). Wydaje się, że zwyczaj opisany w *Księdze Rut* jest starszy aniżeli ten z Deuteronomium. Obowiązek lewiratu ma swoje paralele w prawach asyryjskich, chetyckich i innych.

Znamienne jest też spojrzenie na małżeństwa mieszane w Księdze Rut. Tutaj nie widać żadnego sprzeciwu wobec małżeństw Hebrajczyków z kobietami cudzoziemskimi, a więc z pogankami. Nie gani się bynajmniej Machlona i Kiliona za to, że poślubili kobiety moabickie, i nie czyni się najmniejszego zarzutu Boozowi, że wprowadził kobietę pochodzenia moabickiego do ludu Jahwe, co więcej, do rodziny, która wyda na świat króla Dawida.

Rut, choć z naciskiem jest przedstawiana jako „Moabitka", a więc obca w stosunku do Izraela, to przecież wchodzi do izraelskiej rodziny i przyjmuje Jahwe jako swego Boga. Postępuje ona z najwyższą delikatnością wobec swo-

jego pokrewieństwa i w końcu zasługuje na pochwały swego sąsiedztwa i błogosławieństwo Boga.

Według komentarza rabinicznego *(Ruth rabba)*, kiedy Noemi zobaczyła swą synową zdecydowaną pójść za nią, objaśniła jej „sekretne nauki i zasady prozelitów". Rut przyjęła wszystkie nauki i wyrzekła się bałwochwalstwa. Tak objawiła się uniwersalność Przymierza, które nie zna granic między narodami i nie odrzuca nawet Moabitki, pomimo wyraźnego rozporządzenia Prawa (Pwt 23,4), pomimo kazirodczego rodowodu tego ludu (Rdz 19,30 n) i pomimo że kobiety moabickie nieraz uwiodły Izraelitów do bałwochwalstwa (Lb 25).

Zasadniczym jednak celem *Księgi Rut* jest ukazanie linii rodowej od Rut do Dawida. To nic, że imię Dawida pojawia się dopiero w ostatniej linijce księgi. Artyści hebrajscy bardzo często tak postępowali, że rzecz najważniejszą zachowywali na sam koniec swojego utworu, a autor *Księgi Rut* jest z całą pewnością artystą.[5]

Rodzina Elimeleka i w szczególności losy kobiety Rut nabierają prawdziwego znaczenia w świetle Dawida. To już w tym momencie historii Izraela Bóg położył, przez cudowną opiekę nad rodziną Elimeleka, fundamenty pod rodzinę królewską swego sługi, Dawida. A więc Boże działanie na korzyść Dawida zaczęło się o wiele wcześniej niż jego narodziny. Jest to działanie Boże tak szczególne, iż rozciąga się również na członków obcego narodu. Dom Dawida jest ufundowany na łaskawości Bożej, a nie na ludzkich planach (por. 2 Sm 7).[6]

W czasach po niewoli dodano do księgi genealogię Dawida, nawiązującą do ostatniego zdania opowiadania *Księgi Rut* 4,17, w którym powiedziano o narodzinach Obeda, ojca Jessego, który z kolei był ojcem Dawida. Genealogia Rt 4,18-22 jest paralelna do genealogii podanej w 1 Krn 2,5-15, szczególnie w. 12. To pozwala przypuszczać, że genealogia Rt 4,18-22 stamtąd została zaczerpnięta, albo, że obie pochodzą z jakiegoś trzeciego wspólnego źródła. Nie wykluczone, że dla zharmonizowania opowiadania Rut z tamtym drzewem genealogicznym redaktor księgi nadał synowi Rut imię Booz. Poprzez tę dołączoną genealogię ród Dawida został związany nie tylko z pokoleniem Judy, ale i z samym Judą przez Peresa (Rdz 38,29). W ten też sposób do genealogii Dawida weszła obok Moabitki Rut inna kobieta cudzoziemska, Tamar, Kananejka.

[5] S. CAVALLETTI, *Ruth – Esther* (NVB 12), Roma: Edizioni Paoline 1968, s. 9.
[6] O. LORETZ, *Romanzo e novella in Israele*, w: *Parola e messaggio*, red. J. Schreiner, Bari 1970, s. 470.



Genealogia ta stała się częścią rodowodu Jezusa Chrystusa. Św. Mateusz (1,1-16) podejmuje wszystkie dziesięć imion tej genealogii i włącza do niej trzy niewiasty: Tamar, Rachab i Rut. Kobiety te przez swą rolę w historii Izraela przygotowały włączenie w genealogię Chrystusa Jego Matki, Maryi, która spełniła szczególną rolę w historii zbawienia.[7]

## 2. KSIĘGA JUDYTY

### 2.1. Treść księgi

*Księga Judyty* opowiada o nadzwyczajnym wybawieniu narodu żydowskiego z rąk potężnego nieprzyjaciela, dokonanym przez kobietę żydowską o imieniu Judyta.

*Część I: (Jdt 1 – 3)* autor przedstawia ogromną potęgę wojskową Asyryjczyków i zaborcze plany Nabuchodonozora. Po pokonaniu Arfaksada, króla Medów, na wschodzie, Nabuchodonozor kieruje swoje zwycięskie armie na zachód, dla dopełnienia zemsty za odmówienie mu pomocy militarnej w wojnie z Medami. Wodzem olbrzymiej armii jest Holofernes. Przerażone ludy wybrzeża Morza Śródziemnego poddają się najeźdźcy. Tylko naród żydowski decyduje się na opór.

*Część II:* ukazuje sytuację i zachowanie Judejczyków wobec niebezpieczeństwa asyryjskiego (Jdt 4 – 8). Izraelici widząc, że ekspansja asyryjska idzie w parze z narzucaniem pogańskiej religii, postanowili bronić Jerozolimy i swej Świątyni. Szukają u Boga pomocy podczas walki, dlatego urządzają publiczne modły i zarządzają posty.

Holofernes kieruje swój atak przeciw Betulii, twierdzy strzegącej jednej z dróg z Doliny Ezdrelon przez Samarię do Judei. Mieszkańcy oblężonej Betulii, wycieńczeni głodem i pragnieniem, chcą kapitulować, co starszyzna miasta obiecuje uczynić w najbliższej przyszłości, jeśli nie nadejdzie jakaś cudowna pomoc. W tych okolicznościach pojawia się Judyta, piękna, bogata i bogobojna wdowa, która zachęca swoich rodaków do obrony, dodaje im odwagi i obiecuje ocalenie.

[7] S. STAŃCZYK, *Księga Rut*, w: BP II 108.

*Część III: (Jdt 9 – 16)* opowiada o odważnym czynie Judyty przedsięwziętym dla ocalenia miasta. Wezwawszy pomocy Bożej, bohaterka udaje się do obozu nieprzyjaciół w towarzystwie jednej służącej. Dzięki piękności i pozornej uległości zdobywa sobie zaufanie Holofernesa. Po uczcie w namiocie Holofernesa, właśnie kiedy pijany poganin miał ją uwieść, Judyta odważnie ucina mu głowę jego własnym mieczem i wraca do Betulii z trofeum zwycięstwa.

Oblężeni zawieszają głowę na murach Betulii, następnie atakują przerażonych Asyryjczyków, pokonują ich i zbierają bogate łupy. Wtedy Judyta intonuje hymn dziękczynienia.

*W epilogu* (Jdt 16,21-25) jest mowa o długim pokoju, jakim cieszył się kraj po owym zwycięstwie. Zaś Judyta, otoczona powszechnym szacunkiem, dożyła sędziwej starości.

## 2.2. Historyczność Księgi Judyty

*Księga Judyty* ma wszelkie pozory opowiadania historycznego. Podaje bowiem imiona panujących i nazwy narodów, np. Nabuchodonozor, Asyryjczycy (1,1), Medowie i Persowie (16,10). Akcja rozgrywa się w określonym czasie, a mianowicie w latach: 12. (1,1), 17. (1,13) i 18. (2,1) panowania Nabuchodonozora, co odpowiadałoby kolejno latom 593, 588 i 587. Opowiadania o ekspedycjach wojskowych połączone są z mnóstwem określeń geograficznych i topograficznych (por. 2,21-28). Określone jest wreszcie miejsce najważniejszych wydarzeń: miasto Betulia w Palestynie. Wydawałoby się przeto rzeczą zupełnie naturalną powiązać poszczególne epizody *Księgi Judyty* z wydarzeniami z historii izraelskiej i powszechnej, by w ten sposób obronić historyczność opowiadań. I nie brakowało wysiłków w tym kierunku. Ale wszystkie te próby skazane są na niepowodzenie, gdyż opowiadanie pełne jest historycznych nieścisłości.

Według opowiadania Nabuchodonozor jest królem Asyryjczyków i panuje w Niniwie. W rzeczywistości Nabuchodonozor, znany dobrze z tradycji biblijnej jako zdobywca i niszczyciel Jerozolimy, panował w latach 605-562 w Babilonie, a nie w Niniwie, którą zburzył jego ojciec Nabopolassar w roku 612. Mimo to w całej księdze Asyria jest przedstawiana jako potęga władająca Azją. Niektóre fragmenty zdają się mówić, że Nabuchodonozor żyje jeszcze w epoce następującej po niewoli, po odbudowaniu Świątyni, a więc po roku 515.

W imperium medyjskim w czasach Nabuchodonozora ma panować Arfaksad (1,13), kompletnie nam nieznany z historii. Ekbatana, w której Arfaksad miał panować, została ufortyfikowana ok. 700 r. przed Chr., a jej zburzenie (1,13-15) wiąże się z Cyrusem (549–530).



Wśród sprzymierzeńców asyryjskich znajduje się książę ammonicki imieniem Achior (5,5), który zna dobrze historię Izraela, a po zwycięstwie Izraelitów przyjmuje ich religię i poddaje się obrzezaniu. Pod tym imieniem kryje się najprawdopodobniej sławny mędrzec Achikar, znany z *Księgi Tobiasza*, którego postać Izraelici przejęli z tradycji babilońsko-aramejskiej. Człowiek ten uchodził za wzór życia dobrego i sprawiedliwego.

Imiona wodza Holofernesa i jego eunucha Bagoasa mają perskie brzmienie. Trudno zrozumieć, dlaczego Persowie dowodzą wojskiem asyryjskim. Historia mówi o dwóch wodzach noszących takie imiona. Brali oni udział w ekspedycji króla perskiego Artakserksesa III Ochusa ok. 350 r. przeciw Fenicji, Palestynie i Egiptowi. Ale identyfikacja bohaterów *Księgi Judyty* z tymi wodzami nastręcza nierozwiązalne jak na razie trudności.

Wreszcie bohaterka całej historii imieniem Judyta jest nam znana tylko z opowiadania noszącego jej imię w tytule. I tu powstaje problem, czy mamy do czynienia z postacią historyczną czy też raczej z tworem poetyckim, wyimaginowaną postacią Żydówki *par excellence* (jej imię w hebrajskim ma właśnie takie znaczenie: Żydówka). Ponieważ nigdzie poza tą księgą nie mamy żadnej wzmianki o wdowie z Betulii, jesteśmy skłonni widzieć w niej postać czysto literacką.

Taka sama jest sytuacja z miastem Betulią, o którym nie wspomina poza *Księgą Judyty* żaden z autorów ST. Nie powiodły się też różne próby identyfikacji tego miasta, podejmowane przez współczesnych topografów. Również niemożliwa okazuje się marszruta Holofernesa, opisana w 2,23-27; chodzi o prawie 500 km przebyte w trzech dniach i to przez miejsca mało znane czy szlakiem wręcz absurdalnym. To samo odnosi się do geografii zastosowanej w opisie ucieczki pokonanych Asyryjczyków w 15,4 n.

Sytuacja religijna, stanowiąca tło *Księgi Judyty*, charakteryzuje nie czas imperium asyryjskiego, lecz epok późniejszych, a dokładniej epokę hellenistyczną. Tak więc domaganie się boskiej czci, przypisywane w Jdt 6,2 Nabuchodonozorowi, lepiej harmonizuje z Seleucydami, a w szczególności z Antiochem IV Epifanesem. Takie zwyczaje religijne, jak celebrowanie wigilii szabatów i świąt (8,6), skrupulatne przestrzeganie przepisów rytualnych, należy wiązać z jakąś późniejszą epoką religii żydowskiej.

W czasie najazdu nieprzyjacielskiego cieszył się najwyższą powagą w Izraelu kapłan Jojakin (4,6). Według Ne 12,10 arcykapłan Jojakin był następcą

Jozuego w czasach Ezdrasza i nie piastował oczywiście najwyższej władzy cywilnej w narodzie żydowskim, gdyż tę sprawował namiestnik zwany pecha.

Wszystkie te uwagi prowadzą do konkluzji, że *Księga Judyty* nie jest opowiadaniem historycznym w ścisłym znaczeniu tego słowa. Autor zlewa w jednym opowiadaniu postacie i sytuacje historyczne, które w rzeczywistości należały do różnych epok. I dlatego okazuje się rzeczą niemożliwą umieścić akcję opowiadania w jakiejś dokładnie określonej epoce. Ta akcja nie da się wkomponować ani w czasy przedwygnańcze, ani w okres perski czy grecki, chociaż zawiera w sobie poszczególne elementy każdej z tych epok. Dlatego też nie potrzeba szukać wydarzenia historycznego, jakie leży u podstaw tego opowiadania. Wykorzystując elementy należące do różnych epok, autor natchniony zbudował historię fikcyjną o charakterze budującym. Autor połączył tak swobodnie różne elementy, by oderwać uwagę czytelnika od kontekstu historycznego, a skupić ją wyłącznie na dramacie religijnym i jego rozwiązaniu (A. BARUCQ). Ten zamysł autora uwidacznia się niemal na każdej stronicy jego opowiadania.

Zamierzeniem autora jest literacka prezentacja sił, które, jego zdaniem, kierują historią Izraela. Autor chce pokazać nieprzyjaciół Izraela, uosobionych w Nabuchodonozorze, Holofernesie, Asyryjczykach, w ich walce przeciwko prawdziwemu Bogu. W tej walce zostają oni całkowicie pokonani za pośrednictwem słabej kobiety, która jest tylko narzędziem wszechmocnego Boga. Gdyby się chciało dokładniej określić rodzaj literacki *Księgi Judyty*, to najlepsze wydaje się określenie „midrasz haggadyczny", a więc opowiadanie budujące oparte na jakimś tekście biblijnym czy wydarzeniu z historii Izraela. Cel teologiczno-moralny, jaki autorowi przyświeca, pozwala mu na swobodne rozwinięcie i ubarwienie tekstu podstawowego czy jakiegoś wydarzenia. To, co dzisiejszy teolog wyraziłby językiem abstrakcyjnym, autor Jdt ujął w formę barwnego i żywego opowiadania.

*Księga Judyty* została napisana na pewno po okresie niewoli, ale dokładną datę trudno jest podać. Jako daty prawdopodobne wymienia się drugą połowę IV w., III w. (pokrewieństwo z księgami Daniela i Syracydesa) czy nawet II wiek, dopatrując się związku historii Judyty z wydarzeniami machabejskimi.

Językiem oryginalnym księgi był hebrajski, a prawdopodobniej aramejski. Przemawia za tym zarówno świadectwo św. Hieronima, jak i liczne semityzmy, widoczne w przekładzie greckim.



Księga Judyty należy do tzw. ksiąg deuterokanonicznych i u Żydów przyjęła się tylko w kanonie aleksandryjskim. Kościół uznał ją za natchnioną na Soborach Florenckim i Trydenckim.

## 2.3. Teologia Księgi Judyty

Najważniejsze idee teologiczne są zebrane w kantyku pochwalnym Judyty w 16,1-17. Poeta wysławia Boga za to, że rozgromił groźnych przeciwników, prześladowców Izraela, rękami słabej niewiasty.

W *Księdze Judyty* następuje więc konfrontacja Izraela i potęgi pogańskiej, która przypisuje sobie bóstwo: *„A któż jest bogiem, jak nie Nabuchodonozor?"* (6,2). Nieprzyjaciel więc stawia się ponad wszystkimi bogami i ponad Bogiem Jedynym Izraela. Pycha pogańska zostaje jednak poniżona w zetknięciu z narodem izraelskim. To jest bowiem naród całkiem odmienny od jakiegokolwiek narodu mieszkającego na ziemi. Izraelici są narodem, którego broni Pan Bóg, jeśli tylko dochowują wierności swemu Bogu – objaśnia Achior Holofernesowi (5,20-21). Wojna ma dać odpowiedź, kto jest prawdziwym bogiem: Nabuchodonozor czy Bóg Izraela. Izrael zwycięża, gdyż Bóg walczy za niego. Wojna Izraela jest w rzeczywistości „wojną Jahwe", który walczy i zwycięża na korzyść swego ludu.

Bóg *Księgi Judyty* jest Bogiem wszechmocnym i Bogiem wielkiego majestatu (4,13; 8,13; 9,14; 13,4 etc.). Jego tytułami są: Najwyższy (13,18), Stwórca nieba i ziemi (13,18), Bóg nieba (5,8; 6,19; 11,17), Król wszelkiego stworzenia (9,12), Niszczyciel wojen (16,2). Jest on dalej Bogiem Ojców (9,12; 10,8) i Bogiem Izraela (13,7), który kieruje losami Narodu Wybranego. Opatrzność Boża posługuje się nawet słabymi narzędziami, aby poniżyć wielkich tego świata. Przymierze daje Izraelowi specjalne prawo do Bożej opieki, ale pod warunkiem absolutnej wierności względem Bożych nakazów (8,18-20).

Pewne trudności mogą się nasunąć czytelnikowi *Księgi Judyty* od strony jej moralności. Albowiem Judyta kłamie, mówiąc Holofernesowi, że przyszła mu powiedzieć, w jaki sposób zdoła opanować Betulię (10,13). Judyta stara się zwrócić na siebie uwagę Holofernesa, zostaje z nim sam na sam, gdy jest pijany, a uśpionemu ucina głowę (10,4.7.14.19.23; 13,8). Pytano nieraz, czy *Księga Judyty* nie stanowi zaskakującego wyjątku, odstępstwa od absolutnej uczciwości w dziedzinie moralnej, którą natchnienie biblijne gwarantuje.

Postępki Judyty, a więc oszustwo, uwodzicielstwo, zabójstwo, trzeba osądzać w kontekście taktyki wojennej i w świetle zasad moralnych ST. Judyta może się tutaj powołać na wiele przykładów z życia i czynów wielkich

bohaterów starożytnego Izraela, jak Abrahama, Jakuba, Jozuego, Jeftego, Samsona i Dawida. Kiedy Judyta modli się przed wyjściem do obozu nieprzyjacielskiego, to wspomina przed Bogiem właśnie czyn Symeona (Jdt 9,2), który wraz z Lewim w podstępny i krwawy sposób pomścił na sychemitach zniesławienie dziewicy izraelskiej (por. Rdz 34). W eksponowaniu uwodzicielskiej siły Judyty autor ma cel teologiczny. Potężny Asyryjczyk, który chciał przywieść Izraela do bałwochwalstwa, sam zostaje uwiedziony przez słabą wdowę.

Trzeba wreszcie uświadomić sobie i to, co Sobór Watykański II powiedział o całym Starym Testamencie, że stanowi on przygotowanie Nowego. Znajdują się więc w ST również rzeczy niedoskonałe, tolerowane przez pedagogię Bożą, aż do nadejścia pełni czasów, kiedy to Syn Boży ukaże w całej pełni doskonałość Ojca i Jego Prawa.

Liturgia rzymskokatolicka odnosiła pewne teksty *Księgi Judyty* do Matki Bożej (13,18-20; 15,9-10). Judyta jest uznawana za figurę Matki Chrystusa, gdyż jak tamta bohaterka uwolniła naród od wielkiego ucisku, tak Dziewica Maryja przez swą wielką wiarę i miłość, przez Macierzyństwo Boże, przyczyniła się do zbawienia ludzkości.

## 3. KSIĘGA TOBIASZA

### 3.1. Treść księgi

Księga jest nazwana imieniem głównego bohatera, Tobiasza. Imię to, w brzmieniu hebrajskim *Tobijahu*, ma znaczenie „Jahwe jest dobry". Tobiasz żyje w Niniwie, dokąd został uprowadzony razem z innymi Izraelitami przez króla asyryjskiego Salmanassara (726-722 r. przed Chr.). Ale zarówno w swojej ojczyźnie, w oddzielonym od Judy Królestwie Północnym, jak i obecnie, w obcym pogańskim kraju, Tobiasz zachowuje swoje głębokie przywiązanie do Jerozolimy (1,4-8). Tobiasz przestrzega wiernie przepisów Prawa Mojżeszowego. Wytrwale pełni uczynki miłosierdzia względem bliźnich (tzn. Hebrajczyków). Z takąż samą wiernością postępuje Tobiasz podczas prześladowania za Sennacheryba (704-681). Potajemne grzebanie współrodaków ściąga na Tobiasza prześladowanie króla, ale prześladowca zostaje niespodziewanie zamordowany (1,19-22). Za rządów Asarhaddona (680-669) Tobiasz dalej grzebał ciała pomordowanych Żydów (2,1-8). Teraz sprawiedliwy Tobiasz



zostaje wystawiony na próbę przez chorobę ślepoty. Nawet jego żona, Anna, zwraca się przeciw niemu. Wśród tego ucisku Tobiasz kieruje do Boga gorącą modlitwę o wybawienie (2,9 – 3,6).

W tym momencie opowiadanie przenosi nas do Ekbatany w Medii, gdzie żyje Sara, córka Raguela, również ciężko doświadczana. Sara utraciła po kolei siedmiu mężów, których zabił zły demon. Ale kobiety z otoczenia Sary oskarżają właśnie ją o dokonanie tych zabójstw. Podobnie jak Tobiasz, Sara ucieka się do modlitwy. Modlitwa dwojga sprawiedliwych zostaje wysłuchana i Bóg posyła anioła Rafaela, aby ich wybawił z ucisku (3,7-17).

Treścią drugiej sekcji księgi jest pomoc Boża okazana za pośrednictwem anioła (4,1 – 12,22). Tobiasz wysyła swego syna, również Tobiasza, do Rages w Medii celem odebrania pieniędzy od Gabelusa. Towarzyszem podróży jest anioł Rafael, który radzi Tobiaszowi starać się o rękę Sary. Sara zostaje uwolniona od złego ducha. Jako lekarstwo przeciw demonowi Tobiasz zastosował serce i wątrobę wielkiej ryby, przed którą Rafael wyratował Tobiasza podczas kąpieli w rzece Tygrys.

Następna scena rozgrywa się na nowo w Niniwie. Rodzice z niepokojem oczekują powrotu syna. Po przybyciu młody Tobiasz uzdrawia ślepotę ojca przy pomocy żółci, wyjętej z owej ryby z Tygrysu. Następuje powitanie Sary i uczta weselna. Kiedy nadchodzi pora pożegnania anioła Rafaela i wynagrodzenia go za jego usługi, on objawia swoją naturę, wzywa wszystkich do wychwalania Boga i znika niespodziewanie.

W zakończeniu jest przytoczony długi hymn pochwalny starszego Tobiasza i informacje o powrocie młodego Tobiasza z Sarą do Ekbatany, gdzie przez długie lata zażywali dobrobytu i szacunku.

### 3.2. Gatunek literacki

Z przedstawionej treści *Księgi Tobiasza* widać, że mamy do czynienia raczej z utworem literackim o charakterze dydaktycznym niż z pismem ściśle historycznym. Do niedawna jednak wielu autorów, zwłaszcza katolickich, broniło historyczności *Księgi Tobiasza*.

Za historycznością dzieła miało przemawiać to, że autor nadaje swemu opowiadaniu ramy historyczne. A więc wylicza królów asyryjskich (1,2.14 n. 21; 2,1), podaje dane geograficzne i topograficzne (1,2.15.21; 3,7; 5,10; 6,1), chronologiczne (1,21; 14,15), zamieszcza uwagi o sytuacji społecznej i politycznej (1,17.19; 2,3.11 n) czy jurydycznej (1,6-9; 4,12; 5,3.14 itd.). Ale gdy się tym informacjom przyjrzymy dokładniej, zauważymy, że autor pozwala

sobie beztrosko na nieścisłości. Według Tb kolejność władców asyryjskich jest następująca: Salmanassar, Sennacheryb, jego „syn", Asarhaddon, przy czym opuszczony został Sargon II, panujący po Salmanassarze. Deportacja pokolenia Neftalego została przypisana Salmanassarowi (1,2), ale dokonał jej jego poprzednik Tiglat-Pileser III w roku 734, jak informuje dokładnie 2 Krl 15,29. Weźmy dla odmiany jedną z informacji topograficznych: Rages jest odległe od Ekbatany o dwa dni drogi. W rzeczywistości te dwa miasta dzieli 300 km i dwa dni stanowczo nie wystarczą do przemaszerowania takiej odległości.

Z drugiej strony widzimy, że w *Księdze Tobiasza* jest niepomiernie więcej elementów dydaktycznych, np. dawanie jałmużny (1,8.17; 4,7-11; 14,9-11), modlitwa i post (1,6; 3,1-6; 6,18; 12,12), moralność i małżeństwo (1,9; 4,12; 6,12-19; 7,13-17), zapłata należna robotnikom (4,14), cześć względem zmarłych (1,17; 2,4-8; 14,11-13), bojaźń Boża (4,21; 8,4-7; 12,6-15). Atmosfera nadprzyrodzona i religijna widoczna jest w całym utworze poprzez piękne modlitwy, głęboką religijność bohaterów, obecność anioła, bliskość i obecność Boga w tym wszystkim, co się dzieje.

W *Księdze Tobiasza* możemy się dopatrzeć wielu podobieństw z innymi księgami biblijnymi. Małżeństwo młodszego Tobiasza jest przedstawione na wzór małżeństwa Izaaka z Rebeką, córką Betuela, opisanego w Rdz 24. W postaci sprawiedliwego i cierpiącego Tobiasza z łatwością rozpoznajemy rysy cierpiącego Hioba. Liczne paralele można też znaleźć w pismach prorockich (por. np. Iz 60,1-9).

*Księga Tobiasza* posiada również paralele w literaturach pozabiblijnych. Najbardziej charakterystyczną jest historia Achikara, rozpowszechniona na całym starożytnym Wschodzie i początkami swymi sięgająca co najmniej V wieku przed Chr. Jest uderzające, że autor Tb z wielkim naciskiem podkreśla wiele razy związek swego bohatera z Achikarem: 1,21 n; 2,10; 11,19; 14,10.

Z dzieła *„Mądrość Achikara"*, składającego się z dwóch części, historycznej i parenetycznej, dowiadujemy się, że mędrzec imieniem Achikar żył na dworze Sennacheryba i Asarhaddona. Zajmował tam wysokie stanowisko i był bardzo cenioną osobistością. Nie mając dzieci, adoptował on bratanka Nadaba, który zamiast wdzięczności, odpłacił mu nienawiścią. Tylko cudem Achikar ocalił życie, a Nadab, który zgotował mu wyrok śmierci, został ścięty. Podobieństwo tych dwóch historii jest oczywiste. Obie opowiadają o życiu ludzi, którzy mimo przeciwności i braku uznania ze strony otoczenia, pozostają wierni swoim zasadom i w końcu zostają wynagrodzeni.

Powstaje pytanie, czy u podstaw *Księgi Tobiasza* i historii Achikara znajduje się rzeczywista przygoda jakiejś historycznej postaci. Przy obecnym



stanie źródeł nie można rozwiązać tej kwestii. Stwierdzić jednak musimy, że życie Hebrajczyka Tobiasza jest oparte całkowicie o zasady religii żydowskiej, mamy więc tu do czynienia z postacią Achikara zjudaizowaną. *Księgę Tobiasza* można by określić jako żydowskie wydanie historii Achikara.

Reasumując dotychczasowe uwagi, określamy *Księgę Tobiasza* jako swobodną kompozycję literacką o charakterze dydaktycznym.

Autorem księgi był jakiś Żyd z któregoś z północnych pokoleń izraelskich. Poglądy religijne autora, niektóre praktyki pobożne, wyraźny koloryt perski i grecki, widoczny w całym dziele świadczą, że księga powstała po okresie niewoli, ale przed II wiekiem, gdyż brak jest jakiejkolwiek aluzji do wydarzeń machabejskich.

Tekst *Księgi Tobiasza* przechował się w dwóch wersjach greckich (Kodeks Synajski oraz Kodeksy Watykański i Aleksandryjski). Trzecia recenzja jest reprezentowana przez pewien przekład syryjski. Oryginał jednak był napisany najprawdopodobniej po aramejsku.

*Księga Tobiasza* należy do tzw. pism deuterokanonicznych i Żydzi nie zaliczają jej do pism natchnionych. Kościół katolicki od synodów afrykańskich IV w. wliczał zawsze *Księgę Tobiasza* do kanonu ksiąg świętych.

### 3.3. Wartości teologiczne

Zamierzenie teologiczne autora Tb mieści się w prezentacji głównego bohatera: postępowanie Tobiasza ma służyć za wzór życia w bojaźni Bożej. W osobie Tobiasza autor chce podkreślić i wychwalić szlachetne zasady moralne i religijne Hebrajczyków. W życiu pobożnego Żyda na pierwsze miejsce wysuwa się skrupulatne przestrzeganie przepisów Prawa. Jerozolima jest dla niego jedynym centrum życia religijnego i politycznego narodu żydowskiego. Ważnym obowiązkiem religijnym Izraelity jest udzielanie pomocy, a w szczególności jałmużny bliźniemu. Izrael jest Narodem Wybranym, którym Bóg opiekuje się w szczególny sposób, jednak zależy to od wierności Izraela.

Autor Tb przedstawia piękny obraz przykładnego życia małżeńskiego i rodzinnego. Życie małżonków jest określone prawem Bożym, a zasadniczym celem małżeństwa jest zrodzenie potomstwa (8,7; por. 6,16). Od modlitwy i związanego z nią błogosławieństwa Bożego zależy szczęście przyszłej rodziny. Na dzieciach ciąży obowiązek szacunku, posłuszeństwa i troski o utrzymanie rodziców. Spełnienie tych obowiązków zapewnia rodzinie radość i szczęście (4,3-5.12 n), czego ilustracją jest małżeństwo młodszego Tobiasza.

Człowiek sprawiedliwy jest bezpieczny nawet w chwili próby i Bóg przychodzi mu z pomocą w stosownym czasie. Autor Tb pozostaje w nurcie tej myśli starotestamentalnej, według której życie bogobojne nie mogło zakończyć się w ucisku i nędzy. Dlatego i u niego finał jest szczęśliwy. Nagroda przychodzi od Boga w tym ziemskim życiu. Nie ma w *Księdze Tobiasza* wizji nagrody w życiu pozagrobowym.

*Księga Tobiasza* stanowi wreszcie bardzo piękny przyczynek do angelologii ST. Nauka o aniołach jest ukazana w postaci, misji i czynach anioła Rafaela. Do dobrze znanej funkcji aniołów jako stróżów człowieka (por. Rdz 24,40; Wj 23,20-23; 33,2) dorzuca Księga Tobiasza ideę uzdrowiciela i orędownika. Gdy Bóg wysłuchał modlitw Tobiasza i Sary, wtedy posyła Rafaela, by ich uzdrowił (3,16 n). Tobiasz zostaje uzdrowiony z niemocy fizycznej, Sara zostaje uwolniona od złego ducha. Rafael jest jednym z trzech aniołów, których imiona podaje Biblia (oprócz Michała i Gabriela). Wybór Rafaela, którego hebrajskie imię znaczy: „Bóg uzdrawia", został dokonany świadomie w związku z rolą powierzoną mu do spełnienia. Anioł Rafael stoi zawsze „przed majestatem Pańskim", sporządza wykaz dobrych uczynków ludzkich i przedstawia je Bogu wraz z modlitwami sprawiedliwych, przez co wyjednuje zbawczą interwencję Boga (12,1-15). Anioł Rafael jest prawdziwym „aniołem stróżem", który nie tylko towarzyszy człowiekowi, ale go prowadzi, chroni w niebezpieczeństwach i zawsze śpieszy z wszechstronną pomocą. W obecności i działaniu Rafaela przejawia się łaskawa Opatrzność Boża, która troskliwie towarzyszy człowiekowi w jego codziennym życiu.

## 4. KSIĘGA ESTERY

### 4.1. Treść księgi

*Księga Estery*, podobnie jak *Księga Judyty*, opowiada o uwolnieniu narodu żydowskiego za pośrednictwem kobiety. Tą kobietą jest Żydówka, Hadassa Estera, kuzynka Mardocheusza i zarazem jego przybrana córka (2,7). Ona to za panowania króla perskiego Aswerusa (czyli Kserksesa I) została przez owego króla wybrana na żonę i ogłoszona królową. Estera zajęła miejsce królowej Waszti, która podczas uroczystej uczty nie spełniła życzenia króla (1,1 – 2,23).



Wszechpotężny minister i ulubieniec królewski, Haman Agagita (czyli Amalekita), zapałał gniewem na Mardocheusza, pełniącego służbę na dworze królewskim, za to, że nie oddawał mu należnego hołdu (3,1-6). Dowiedziawszy się nadto, że Mardocheusz jest Żydem, postanowił zemścić się okrutnie na nim i na jego narodzie. Za namową Hamana król wydaje dekret, na podstawie którego Żydzi mają być wytraceni w całym imperium (3,7-15). Mardocheusz błaga Esterę o wstawienie się u króla za Żydami (4,1-17). Interwencja Estery okazuje się skuteczna (5,1 – 6,14). Haman trafia na szubienicę (7,1-10), a jego urząd obejmuje Mardocheusz (8,1-2). Żydzi natomiast uzyskują dekret, na mocy którego mają wyniszczyć wszystkich swoich wrogów (8,8-12). W wyznaczonym dniu 13 miesiąca Adar Żydzi pokonują swoich wrogów (9,1-16). Teraz Estera i Mardocheusz zwracają się do wszystkich Żydów w diasporze, by jako wyraz wdzięczności za cudowne ocalenie obchodzili co roku nowo ustanowione święto Purim (9,20-32).

### 4.2. Tekst księgi

Tekst *Księgi Estery* został nam przekazany w dwóch wersjach: hebrajskiej i znacznie poszerzonej wersji greckiej. Sześć dodatków Septuaginty stanowi partie deuterokanoniczne *Księgi Estery:*

1. Sen Mardocheusza (1,1a-1r), gdzie w terminach apokaliptycznych opisane jest przyszłe prześladowanie Żydów;
2. Dekret króla Artakserksesa (tzn. Kserksesa I), skazujący Żydów (3,13a-13g);
3. Modlitwy Mardocheusza i Estery (4,17a-17z);
4. Audiencja Estery u króla (5,1a-f.2a-b), patetyczny opis tego, co tekst hebrajski zwięźle opisuje w 5,1-2;
5. Dekret Artakserksesa „unieważniający" poprzedni rozkaz (8,12a-12x);
6. Znaczenie snu Mardocheusza (10,3a-l) jako zakończenie księgi.

Dodatki te na pewno nie są przekładem z hebrajskiego, lecz zostały skomponowane po grecku. Św. Hieronim nie uważał tych dodatków za natchnione, ale zamieścił je na końcu księgi. Sobór Trydencki uznał je za kanoniczne, „jako znajdujące się w starym i rozpowszechnionym łacińskim przekładzie".[8]

Problem tekstualny *Księgi Estery* można by tak podsumować: Est hebrajska to tekst znany i rozpowszechniony w Palestynie; Est grecka repre-

[8] *Enchiridion biblicum*, nr 45.

zentuje tekst rozpowszechniony w diasporze żydowskiej. Autorem tej ostatniej wersji jest jakiś anonimowy Hebrajczyk, żyjący pod koniec II lub w pierwszej połowie I wieku przed Chr. (por. 10,3l). On to nadał *Księdze Estery* formę zgodną z wymogami diaspory. Wersja ta powstała najprawdopodobniej w Egipcie.

### 4.3. Charakter i powstanie księgi

Już sama różnorodność wersji, w jakich księga występuje, wskazuje na obfite i swobodne z niej korzystanie. Sugeruje ona również raczej budujący niż historyczny charakter pisma. Pod względem rodzaju literackiego *Księga Estery* przypomina najbardziej powieść historyczną. Jej autor stara się nadać opowiadaniu pozory historyczności. Przytacza imiona osób (np. 1,10.14; 2,21; 9,7-9), podaje wiele szczegółów i dat (1,13; 2,16;3,7 itd.). Ale są też szczegóły, które raczej sprzeciwiają się historyczności dzieła. Jeżeli Mardocheusz został deportowany za Nabuchodonozora w 597 r., to jak może on być w pełni sił w 120 lat później za Kserksesa (485-465 przed Chr.), kiedy rozgrywa się akcja *Księgi Estery*. Królowe Waszti i Estera są zupełnie nieznane z dokumentów perskich. Krwawa wrogość Aswerusa wobec Żydów nie zgadza się z tym, co wiemy o tolerancji politycznej i religijnej pierwszych Achemenidów wobec Żydów. Trudno jest też pojąć, jak ten sam król bez najmniejszego wahania podpisuje dekret skazujący na eksterminację Żydów, a potem wydaje tysiące własnych obywateli, by zostali zmasakrowani przez tychże Żydów. Dziwne jest i to, że tak liczni mieszkańcy Persji, zaatakowani przez Żydów, nie podejmują żadnej obrony, skutkiem czego następuje wymordowanie 75.000 Persów (9,16).

Wydaje się, że autor *Księgi Estery* wykorzystał i połączył już istniejące i wcześniej skomponowane opowiadania, a mianowicie:

1. Historia Waszti: król perski odrzuca swoją legalną małżonkę;
2. Opowiadanie o konflikcie pomiędzy Żydem Mardocheuszem a notablem perskim Hamanem;
3. Historia młodej Żydówki, która zdobyła sobie względy króla perskiego i w czasie prześladowania Żydów wystąpiła skutecznie w ich obronie.

Zaś cel, jaki przyświecał autorowi w doborze i układzie materiału, jest jasny: chce on wyjaśnić genezę Święta Purim obchodzonego przez Żydów.

Święto to ma odmienny charakter od innych świąt hebrajskich. Jest to święto późne i ma pochodzenie niehebrajskie. Sama nazwa *Purim* (liczba mnoga od *pur*, tzn. los) była niezrozumiała dla czytelników i wymagała objaśnienia przy pomocy słowa hebr. goral, które oznacza również „los". Termin *pur*, pochodzenia akadyjskiego, znajduje się w Est 3,7 i 9,20-32, a więc we fragmentach wtórnych, które właśnie miały związać pierwotne opowiadanie Estery z pozahebrajskim świętem.



Pochodzenie Święta Purim nie jest jasne. Najprawdopodobniej Żydzi zetknęli się z nim w Persji czy Babilonii i przejęli je od ludności, wśród której żyli w diasporze. Chociaż identyfikacja tego święta z różnymi świętami wschodnimi nie jest zupełnie zadowalająca, to jednak zwraca się uwagę na zasadniczą zgodność nastroju tych świąt i obchodu z *Księgi Estery*. Chodzi o radosne święto wiosny, kiedy zbiegają się miesiące Adar i Nisan (Est 3,7) i kiedy ciągnie się losy na nadchodzący rok. Przyniesione do kraju święto zostało powoli związane z hebrajską historią zbawienia, z jej epizodem opisanym w *Księdze Estery*. W ten sposób dwie rzeczywistości: jedna historyczna, uwolnienie Żydów od poważnego niebezpieczeństwa eksterminacji za królów perskich, i druga rzeczywistość, święto przejęte od ludów pogańskich, zostały połączone i odtąd były celebrowane podczas jednej i tej samej uroczystości.

To tłumaczy ów brak kolorytu religijnego w *Księdze Estery* (hebrajskiej). Wyjaśnia się dalej, dlaczego Święto Purim nie jest wymienione w żadnym biblijnym kalendarzu świąt ani w esseńskim kalendarzu z Qumran. W rzeczywistości nie było to święto związane ze starożytnością Izraela.

Czas powstania *Księgi Estery* jest późny. Zarówno względy językowe, jak i rzeczowe całego opowiadania przemawiają za epoką perską jako czasem kompozycji księgi.

Co do kanoniczności *Księgi Estery*, Żydzi wiedli niekończące się spory. I ostatecznie weszła ona do kanonu dlatego, że wyjaśniała pochodzenie święta, które od lat zadomowiło się w życiu religijnym i obyczajowym Izraela. Następnie Księga Estery zyskała sobie u Żydów ogromną popularność, tak że zaliczono ją do tzw. pięciu zwojów czytanych podczas wielkich dorocznych uroczystości. Księga Estery była przeznaczona na Święto Purim. Jeden z traktatów Miszny, zatytułowany właśnie *Megillah* (tzn. zwój), omawia szczegółowo wszystkie kwestie daty i ceremonii tego święta.

### 4.4. Teologia Księgi Estery

Chrześcijańska interpretacja natrafia w wypadku *Księgi Estery* na wielką trudność: jaką wartość religijną ma pismo, które przemilcza imię Jahwe, Boga Izraela, a z drugiej strony tchnie nacjonalistycznym szowinizmem, pobudzającym do nienawiści względem narodów pogańskich. Tu było źródło wa-

hań rabinów co do boskiego pochodzenia księgi. Tu tkwi źródło zastrzeżeń współczesnych czytelników *Księgi Estery*, którym wydaje się, że nie koryguje ona w niczym, ani nie rozwija zasad ludzkiej moralności.

Musimy tu jednak pamiętać, że autor Księgi Estery pisze z punktu widzenia Hebrajczyka i jahwisty. W tym świetle znacząco wygląda już konflikt między Mardocheuszem a Hamanem, który pociąga za sobą całą serię dalszych wydarzeń. Mardocheusz nie pada na twarz przed Hamanem, jak nakazywał król Aswerus (3,2). Swoją postawę motywuje faktem, iż jest Hebrajczykiem (3,4), który tylko Bogu Żyjącemu oddaje taką cześć. Konflikt między tymi dwoma postaciami jest w istocie opozycją Żydów wobec pogan, wyrazem czci dla Boga prawdziwego wobec idolatrii. Hebrajczycy okazują się ludem innym od wszystkich narodów, a regułą ich życia jest Prawo Mojżeszowe. Takie oświadczenie składa antysemita Haman (3,8 n). Wobec tego program unicestwienia Żydów nabiera specjalnego zabarwienia: chodzi o istnienie Prawa i o to, czy Bóg Izraela jest rzeczywiście Bogiem zdolnym obronić swój naród.

Bóg Izraela działa dyskretnie, ale skutecznie w całej historii Estery. Ku Niemu zwracają się Izraelici poprzez modlitwy i posty (4,1.3.16). Z Jego woli Estera znalazła się w sytuacji, w której może działać na korzyść swego ludu (4,13 n). Dzięki Bożemu działaniu w historii ludzkiej następuje całkowite odwrócenie sytuacji: Haman trafia na szubienicę, którą przygotował Mardocheuszowi, a skazani na zagładę Hebrajczycy mszczą się na swoich nieprzyjaciołach (7,10; 8,11 n; 9,1-19).

Zemsta Hebrajczyków przypomina znany z czasów świętej wojny *cherem*, prawo całkowitego wyniszczenia nieprzyjaciela. I znowu na tę rzecz trzeba patrzeć w świetle ówczesnego krwawego obyczaju wojennego. Gdy to rozważymy, łagodniej brzmi oskarżenie *Księgi Estery* o wybujały nacjonalizm. Z dzisiejszego punktu widzenia radość Żydów z zagłady ich przeciwników okazuje się przejawem przerostu nacjonalizmu. Ale Żydzi mieścili się tutaj w ramach ówczesnych praktyk politycznych i działali na mocy prawa wydanego przez króla.

Problem jednak do końca nie zostaje rozwiązany, gdyż zachowanie Żydów wobec pogan jest nacechowane nienawiścią i chęcią zemsty, co sprzeciwia się wprost duchowi obietnicy danej Abrahamowi, że w nim otrzymają błogosławieństwo wszystkie narody (Rdz 12,2 n). *Księga Estery* wskazuje na fakt, że wszyscy, zarówno *„poganie, jak i Żydzi są pod panowaniem grzechu"*, co jasno wyrazi później św. Paweł w *Liście do Rzymian* (3,9). Mimo wykroczeń Izraela Bóg pozostaje wierny swemu narodowi i zapewnia mu bezpieczeństwo wśród wszelkich prześladowań.

# X

# KSIĘGI MACHABEJSKIE

## 1. RYS HISTORYCZNY

### 1.1. Aleksander Wielki

Przyszły zdobywca starożytnego Wschodu objął władzę po swoim ojcu, Filipie Macedońskim (360-336), w 336 r. przed Chr. W dwa lata później wyprawił się na wojnę i podbił Azję Mniejszą. W r. 333 Aleksander rozbił armię perską nad brzegiem rzeki Granikos pod Issos (północna Syria) i kontynuował swój wojenny marsz wzdłuż wybrzeża śródziemnomorskiego na Egipt, gdzie został przyjęty jako oswobodziciel. To właśnie wtedy Palestyna dostała się pod jego panowanie. W roku 331 Aleksander pomaszerował w głąb imperium perskiego i położył mu kres w bitwie koło Arbeli (nad Tygrysem w Iranie). W roku 326 Aleksander wyprawił się do Indii i przekroczył rzekę Indus, ale gdy zażądał dalszego marszu, armia odmówiła mu posłuszeństwa. Wróciwszy do Babilonu, Aleksander zmarł tutaj w roku 323 (13 czerwca), mając zaledwie 33 lata. Jego błyskawiczna kariera zmieniła decydująco oblicze starożytnego Wschodu. Wydarzenia te nie mogły pozostać bez wpływu na losy narodu żydowskiego.

### 1.2. Następcy Aleksandra

Aleksander nie pozostawił następcy tronu. Toteż wkrótce po śmierci Aleksandra jego generałowie rozpoczęli długotrwałą walkę o dziedzictwo po swoim wodzu. Po siedmiu latach walk wyłoniło się czterech najpotężniejszych wodzów, którzy podzielili między siebie imperium Aleksandra: Antygon zapanował nad całym terytorium od Morza Śródziemnego po Azję Środkową; w Macedonii utrzymał się Kassander; Ptolemeusz, syn Lagosa, został panem Egiptu i południowej Syrii, a Lizymach otrzymał Trację. Antygon

jednak miał ambicję zostać jedynym spadkobiercą Aleksandra, co spowodowało sprzymierzenie się i wystąpienie przeciw niemu pozostałych generałów. I oto w 302 r. Antygon został pokonany w bitwie pod Ipsos we Frygii przez Seleukosa. W wyniku tego zwycięstwa Seleukos, który w chwili śmierci Aleksandra był dowódcą konnicy, został władcą Babilonii i Syrii jako Seleukos I Nikator. Po bitwie pod Ipsos wybudował nad Orontesem w 301 r. stolicę swego królestwa i ku czci swego ojca nazwał ją Antiochią. Jednakże już w 280 r. padł ofiarą zamachu i jego królestwo dostało się jego synowi, Antiochowi I. Ptolemeusz jako Ptolemeusz I Soter utrzymywał się wciąż w Egipcie i dał początek dynastii Lagidów, a jego władza sięgała na północy aż po Damaszek.

Tak więc około roku 280 przed Chr. na terenach dawnego imperium Aleksandra Wielkiego wyłoniły się dwa wielkie królestwa: Egipt pod panowaniem Ptolemeuszów (zwanych Lagidami) i Syria pod władzą Seleucydów. Panujący tych dwóch dynastii będą następnie przez dziesięciolecia decydować o losach narodu żydowskiego. Oto lista królów tych dwóch dynastii (daty według BJ):

Ptolemeusze:

| | |
|---|---|
| Ptolemeusz I Soter | 323-285 |
| Ptolemeusz II Filadelf | 285-246 |
| Ptolemeusz III Ewerget | 246-221 |
| Ptolemeusz IV Filopator | 221-205 |
| Ptolemeusz V Epifanes | 204-180 |
| Ptolemeusz VI Filometor | 180-145 |

Seleucydzi:

| | |
|---|---|
| Seleukos I Nikator | 305/4-280 |
| Antioch I Soter | 280-261 |
| Antioch II Theos | 261-246 |
| Seleukos II Kallinikos | 246-226 |
| Seleukos III Keraunos | 226-223 |
| Antioch III Wielki | 223-187 |
| Seleukos IV Filopator | 187-175 |
| Antioch IV Epifanes | 175-163 |

### 1.3. Żydzi pod panowaniem Ptolemeuszy

Wydaje się, że Żydzi spokojnie przyjęli zwierzchność Aleksandra i że ich sytuacja religijna nie uległa z tego powodu większej zmianie. Po śmierci Aleksandra Judea znalazła się pod władzą Ptolemeuszy i tak było aż do roku



198 przed Chr. Jak to już było za czasów perskich, arcykapłan był uznawany za głowę społeczności żydowskiej i coraz częściej występował jako świecki książę. Dla Żydów były to czasy spokoju i pomyślności. Panowanie Ptolemeuszy nad Żydami sprzyjało też szybkiemu i pomyślnemu rozwojowi społeczności żydowskiej w Egipcie. Jest jednak oczywistą rzeczą, że już w tym okresie kultura grecka wnikała w życie społeczności żydowskiej.

### 1.4. Żydzi pod panowaniem Seleucydów

Mimo ustawicznych wojen między Ptolemeuszami i Seleucydami, władcy Egiptu utrzymali przez długi czas swoje panowanie nad Palestyną i Fenicją. Sytuacja ta zmieniła się dopiero wtedy, gdy w Syrii doszedł do władzy Antioch III Wielki, który swe panowanie rozciągnął aż po Indie. W walkach z Egiptem początkowo ponosił klęski (w roku 217 pod Rafią na granicy Egiptu), ale ostatecznie pokonał Egipcjan (zwycięstwo koło Panion u źródeł Jordanu w 198 r.) i w ten sposób Palestyna znalazła się pod panowaniem Seleucydów.

Żydzi przyjęli i tę zmianę panowania z zadowoleniem – jak informuje JÓZEF FLAWIUSZ – gdyż Antioch okazał im wiele szacunku, pozwalając żyć według rodzimych praw i obyczajów.[1]

Wciągnięty w wojnę z Rzymianami (przez udzielenie schronienia generałowi kartagińskiemu Hannibalowi) Antioch został przez Rzymian pobity pod Magnezją w roku 190 (dzisiejsza Manisa w Turcji, Azja Mniejsza) i zmuszony do zapłacenia wielkiego haraczu. Szukając pieniędzy na ten cel, Antioch chciał zagrabić skarbiec świątyni Bela w Elymais. Ale krok ten król przypłacił życiem. Jego następca Seleukos IV Filopator usiłował postąpić podobnie z kosztownościami zdeponowanymi w Świątyni jerozolimskiej, zlecając sprawę ministrowi Heliodorowi. Mimo współpracy niektórych Żydów sprawa się nie powiodła (2 Mch 3).

Seleukos IV został otruty przez Heliodora, który usiłował wprowadzić na tron jego młodszego syna Antiocha, ale władza dostała się bratu królewskiemu Antiochowi IV, który świeżo powrócił z Rzymu, gdzie był trzymany jako zakładnik.

Za panowania Antiocha IV Epifanesa została zagrożona sama egzystencja narodu żydowskiego przez intensywną hellenizację. Hellenizacyjna polityka króla była tym niebezpieczniejsza, że w samym narodzie żydowskim doszło do tragicznych podziałów właśnie wokół kwestii hellenizmu.

---

[1] Ant.Jud. XII, III, 1-3.

## 1.5. Hellenizm

Hellenizm jest zjawiskiem złożonym i zróżnicowanym.[2] Najogólniej mówiąc, jest to przenikanie kultury greckiej do świata wschodniego. Proces ten zainicjowany został przez samego Aleksandra Macedońskiego, który widział w tym sposób scalenia ogromnego imperium, złożonego z najróżniejszych kultur i narodów. Zadanie to stało się równie aktualne dla Seleucydów, których państwo rozciągało się od Azji Mniejszej po Indie i przedstawiało mozaikę najróżniejszych elementów etnicznych i kulturowych.

Z drugiej strony kultura, literatura, religia, filozofia Greków okazywały już same przez się wielką siłę zdobywczą wśród ludów Wschodu. Język grecki stał się szybko językiem międzynarodowym ówczesnego cywilizowanego świata. Ekspansja języka oznaczała naturalnie rozszerzanie się idei i religii greckiej.

To zderzenie się kultur i idei najbardziej dramatyczny i skomplikowany przebieg miało w Judei. Nie dlatego, by kultura grecka była tu mniej atrakcyjna, lecz dlatego, że dla synów Abrahama jawiła się ona przede wszystkim jako rzeczywistość pogańska. Oczywiście nie wszyscy Judejczycy podchodzili w ten sam sposób do hellenizmu. Jedni pozostając wierni religii ojców, przyswajali sobie z hellenizmu to, co było do przyswojenia, i starali się nawet przy pomocy nowych pojęć pogłębić teologię, rozumienie objawienia. Inni poddawali się nowemu prądowi bez żadnych zastrzeżeń, przyjmowali nowe idee tak entuzjastycznie, że własne tradycje uznawali za wstydliwe. Jak to nieraz bywa w podobnych przypadkach, ludzie ci okazywali dla sprawy greckiej więcej zapału niż sami Grecy.

W społeczności żydowskiej okresu hellenistycznego pierwszorzędną rolę odgrywali arcykapłani.[3] Wzrost ich znaczenia notuje się od upadku monarchii izraelskiej. Po powrocie z wygnania arcykapłani byli najwyższymi zwierzchnikami religijnymi narodu, ale też sprawowali faktycznie najwyższą, nie tylko religijną władzę w Izraelu. Oni reprezentowali naród na zewnątrz, a w kraju mieli za zadanie strzec czystości religijnej i czuwać nad dobrem powszechnym. Władza arcykapłanów wzrosła jeszcze bardziej pod rządami Lagidów i nie uległa uszczupleniu pod zwierzchnictwem Seleucydów. Antioch III Wielki (223-187) uznał Prawo Mojżeszowe za obowiązują-

[2] Zob. znakomite opracowanie: A. ŚWIDERKÓWNA, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa: PIW ²1978.

[3] Zob. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 410-412; E. DĄBROWSKI, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań etc. 1965, s. 116-119.



ce w kraju, a kapłaństwu przyznał różne przywileje. Tak samo było za następcy Antiocha, Seleukosa IV Filopatora (187-175). To stwarzało atmosferę do narastania sympatii helleńskich, również w kręgach kapłańskich. Władza i przywileje przyznane arcykapłanom sprawiły, że kandydaci zaczęli zabiegać różnymi sposobami, głównie pieniędzmi, u panujących helleńskich o godność arcykapłana. Za panowania Seleukosa IV niejaki Szymon z pokolenia Beniamina doniósł królowi o niezmiernych bogactwach Świątyni jerozolimskiej, co spowodowało wysłanie do Jerozolimy Heliodora w celu zawładnięcia owymi skarbami. Gdy akcja się nie powiodła, całą winę za to zrzucono na urzędującego arcykapłana Oniasza III, znanego z wierności Prawu i obyczajom żydowskim. Za Antiocha IV Epifanesa helleniści wysłali do króla brata arcykapłana, niejakiego Jazona, który przedstawił królowi plan hellenizacji Jerozolimy i poprosił dla siebie o godność arcykapłańską, wręczając królowi 590 talentów. Prośba została spełniona, Oniasz został pozbawiony godności, a jego miejsce zajął Jazon. Jazon rozpoczął swoje rządy w Jerozolimie od zbudowania gimnazjum, aby Żydzi mogli odbywać ćwiczenia fizyczne w sposób przyjęty w Grecji. Ponieważ owe gimnazjony znajdowały się tuż przy terenie świątynnym, sami kapłani spieszyli do nich celem przyglądania się zawodom atletycznym, często ze szkodą dla służby kapłańskiej.

Oto lista arcykapłanów żydowskich w czasach machabejskich:

Oniasz III, syn Szymona – do 174. Zamordowany w 170 r.
Jazon, brat Oniasza III (174-172)
Menelaos (172-163)
Alkimos (163-159)
159-152 wakat
Jonatan Machabejczyk, syn Matatiasza (152-143)
Szymon Machabejczyk, syn Matatiasza (143-134)
Jan, syn Szymona, zwany Hyrkanem (134-104).

Przez wiele dziesięcioleci Seleucydzi nie narzucali siłą hellenizmu w Judei. Dopiero Antioch IV Epifanes przystąpił do narzucenia przemocą nowego ładu i do niszczenia religii żydowskiej. W dziele tym niestety znalazł wielu sprzymierzeńców w łonie społeczności żydowskiej, a nawet wśród kapłanów. Oddajmy głos autorowi 2 Księgi Machabejskiej:

*„Nastąpiło tak wielkie rozkrzewienie hellenizmu i taka moda na obce obyczaje, pod wpływem niezwykłej nikczemności bezbożnika, nie-arcykapłana Jazona, że kapłani nie okazywali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale*

*gardząc Świątynią i zaniedbując ofiary, zaraz na sygnał [do rzucania] dyskiem śpieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry. Za nic sobie mając zaszczyty ojczyste, za najpiękniejsze uważali greckie odznaczenie"* (2 Mch 4,13-15).

Antioch IV wkroczył do Jerozolimy w roku 169 i splądrował Świątynię. W dwa lata później wysłał przeciw niej duże siły pod wodzą Menelaosa, który częściowo zniszczył miasto, a jego mury zrównał z ziemią (1 Mch 1,20-32). Nad doliną Tyropeon naprzeciw Świątyni wznieśli Syryjczycy twierdzę Akra i obsadzili mocną załogą (ww. 33-36). Dekret królewski zakazał wyznawania religii żydowskiej, nakazywał palić księgi Prawa, za obrzezanie dzieci karał śmiercią (ww. 41-51). Świątynię poświęcono Zeusowi Olimpijskiemu, któremu na jej dziedzińcu wystawiono posąg i ołtarz (por. *„ohyda spustoszenia"* proroka Daniela: Dn 9,27; 11,31; 12,11 i Mt 24,15). Dnia 25 miesiąca Kislew poganie złożyli Zeusowi ofiary, co oznaczało profanację Świątyni (1 Mch 1,54.59).

To szalejące prześladowanie religijne wzmogło opór wiernych Izraelitów i przyśpieszyło wybuch powstania, które nazywamy machabejskim.

### 1.6. Diaspora

Okres hellenistyczny w historii Izraela charakteryzuje się rozwojem ośrodków żydowskich poza Palestyną. Termin grecki *diaspora* (tzn. rozproszenie) występuje często w literaturze żydowskiej tego okresu. Oznacza on ogólnie wszystkich Żydów żyjących poza Palestyną. W nazwie tej brzmi pewna nuta nacjonalistycznego sentymentalizmu, przywołuje on bowiem myśl o owym godnym ubolewania rozrzuceniu synów Narodu Wybranego po różnych krajach pogańskich. Wiadomo jednak, że nie wszyscy Żydzi byli wygnańcami z konieczności. Mówiliśmy już o tych w Babilonie, którzy nie skorzystali z szansy powrotu do ojczyzny, jaką im dawał edykt króla Cyrusa i dobrowolnie pozostali na obczyźnie. Babilon pozostawał nadal potężnym ośrodkiem żydowskim. Tu powstaną egzegetyczne szkoły żydowskie w Nahardei, Surze, Pumpedicie i gdzie indziej. Tu zostanie przez uczonych opracowany system (samogłoskowy) wokalizacji hebrajskiej, zwany „punktacją babilońską", i tu powstanie wielkie dzieło egzegetyczne, *Talmud babiloński*.[4]

W okresie hellenistycznym powstają nowe ośrodki, wśród których na pierwszym miejscu wymienić trzeba Aleksandrię i Antiochię.

[4] Zob. J. DROZD, J. HOMERSKI, *Historia egzegezy biblijnej*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań – Warszawa 1973, s. 324 n.



Aleksandria została założona przez Aleksandra Wielkiego 331 r. przed Chr. w miejscu egipskiej osady Rhakotis, którą to nazwę zachowali na określenie Aleksandrii Koptowie. Za Ptolemeusza I Sotera Aleksandria stała się stolicą Egiptu, chociaż jako greckie miasto była często odróżniana od właściwego Egiptu. Jako stolica królestwa Ptolemeuszy szybko się wzbogaciła, stając się jedną z największych metropolii starożytnego świata.[5] Dogodnie położona na zachód od delty Nilu, naprzeciw wyspy Faros, stała się głównym portem ówczesnego świata, dorównując Tyrowi, Sydonowi czy Kartaginie. Okrętami aleksandryjskimi podróżował również św. Paweł do Italii (por. Dz 27,6 n; 28,11-13).

Aleksandria stała się również wielkim ośrodkiem nauki i kultury, godną spadkobierczynią Aten. Muzeum Aleksandryjskie było pierwszą w dziejach kultury europejskiej instytucją, której celem było zapewnienie uczonym jak najlepszych warunków pracy naukowej. Przypominając swoją strukturą stare szkoły ateńskie Platona i Arystotelesa ściągało do siebie najznamienitszych filozofów, literatów i uczonych różnych dziedzin. Dla potrzeb Muzeum stworzono, choć nie tylko dla niego, wielką Bibliotekę Aleksandryjską. Biblioteka ta w latach swego największego rozkwitu liczyła około 700.000 woluminów. Królowie nie szczędzili pieniędzy na zakup cennych książek w wielkich ośrodkach ówczesnej nauki, głównie w Atenach. Ale zasadniczym źródłem nowych książek było ich tworzenie na miejscu, to znaczy pisanie przez uczonych, dokonywanie przekładów znamienitych dzieł i kopiowanie ksiąg przez licznych przepisywaczy. W Bibliotece Aleksandryjskiej ustaliły się pewne kanony skrybów i przepisywaczy, które przez całe stulecia będą decydować o wyglądzie książki starożytnej.

Aleksandria stała się rychło kwitnącym ośrodkiem diaspory żydowskiej. Żydowska emigracja z Palestyny do Egiptu zaczęła się już w VI w. przed Chr. i nie ustawała w wiekach późniejszych. Żydzi byli tu zorganizowani jako politeuma (= wspólnota). W I w. ery chrześcijańskiej wspólnota żydowska w Egipcie liczyła setki tysięcy ludzi. Według FILONA (współczesnego Chrystusowi) Egipt zamieszkiwało milion Żydów, z czego większość przypadała na Aleksandrię (*In Flaccum* 43). O liczebności gminy żydowskiej w tym mieście świadczy choćby fakt, że na pięć dzielnic Aleksandrii dwie były żydowskie.

Na przełomie III i II w. przed Chr. Żydzi tutejsi przełożyli na język grecki Prawo, a potem resztę Biblii. Rozpoczęta za Ptolemeusza Filadelfa

[5] B.A. PEARSON, *Alexandria*, ABD I 152-157; A. ŚWIDERKÓWNA, *Hellenika*, s. 105-126, spec. 122 nn.

(285-246 przed Chr.) Septuaginta powstała być może dla potrzeb sławnego Muzeum. Ale nie ulega wątpliwości, że panujący też był zainteresowany przekładem jako normą prawną dla rządzenia miejscową wspólnotą żydowską, jak to pokazują świadectwa papirusowe. Wybór przez tłumaczy słowa *nomos* w tłumaczeniu hebr. *tôrah*, tzn. pouczenie, zdaje się świadczyć, że Siedemdziesięciu chciało tu widzieć „prawo polityczne", które wśród kontrowersji prawnych w konkretnej sytuacji społecznej i politycznej będzie gwarancją pokojowego współżycia różnych członków społeczności.[6] Zarówno to tłumaczenie, jak i powstanie pewnych ksiąg (jak *1-2 Machabejskie, Mądrości*) w języku greckim i w sferze pojęć i filozofii greckiej przygotowywały drogę Ewangelii do świata hellenistycznego. Żydowscy uczeni aleksandryjscy wypracowali też alegoryczny sposób tłumaczenia Pisma Świętego, do której to tradycji nawiąże później chrześcijańska szkoła katechetyczna w Aleksandrii.

Antiochia została założona przez Seleukosa I i nazwana na cześć jego ojca, Antiocha. Zlokalizowana nad spławnym Orontesem zaledwie kilka kilometrów od morza, stała się szybko wielkim portem i doszła do takiego rozkwitu, że przyćmiła starożytny Damaszek. Na dwór Seleucydów do Antiochii ściągali pisarze i artyści z całej Grecji. Ponieważ miasto nadawało obywatelstwo wszystkim swoim mieszkańcom, nie wyłączając Syryjczyków i Żydów, jego ludność rosła bardzo szybko. O prawo obywatelstwa tego miasta ubiegali się nawet mieszkańcy innych miast państwa Seleucydów (por. 2 Mch 4,9.19). Przy istniejących tu synagogach żydowskich rozpocznie się w 36 r. po Chr. krzewienie chrześcijaństwa. Apostołowie Paweł i Barnaba uczynią z Antiochii punkt wypadowy w podróżach misyjnych.

Charakterystycznym rysem diaspory był ścisły związek, jaki podtrzymywały różne wspólnoty między sobą. Pewna odmienność każdej z tych wspólnot nie przeszkadzała w pielęgnowaniu jedności. Ośrodkiem, przez który przebiegały nici wzajemnych relacji, była zawsze Jerozolima. Kształt każdej wspólnoty zależał od warunków miejscowych i od statusu, jaki jej przyznawało państwo czy miasto. Wszędzie jednak powstaje synagoga, a przy niej urzędują archont i archisynagogos. Pierwszy urząd był kolektywny i różna była liczba jego członków, różny czas trwania i zakres uprawnień. Kompetencje tego urzędu dotyczyły zasadniczo kwestii prawnych wspólnoty. Zaś *archisynagogos* był zwierzchnikiem synagogi i przewodniczył kultowi.

[6] Por. L. MORTARI, *La Bibbia dei LXX.1. Il Pentateuco. Testo greco con traduzione italiana a fronte*, Roma: Edizioni Dehoniane 1999, s. XV n.



Diaspora żydowska wypełniła różnoraką misję w dziejach objawienia. Mówiliśmy już o powstaniu za jej przyczyną greckiego przekładu Biblii (LXX). Przez diasporę liczni poganie stykali się z religią Mojżeszową, z wiarą w jedynego Boga, z wysokimi wymogami etycznymi Dekalogu. Pierwotne chrześcijaństwo wykorzystało skupiska żydowskie jako punkt wyjścia do działań misyjnych wśród świata pogańskiego.

## 2. PIERWSZA KSIĘGA MACHABEJSKA

### 2.1. Tytuł

W kodeksach greckich tytuł *Księgi Machabejskie* noszą aż cztery pisma, ale tylko dwa z nich weszły do kanonu ksiąg natchnionych. Mówimy naturalnie o kanonie chrześcijańskim, bo Żydzi (palestyńscy) nie przyjęli tych ksiąg do swego kanonu (i są to tak zwane księgi deuterokanoniczne).

Nazwa ksiąg pochodzi od przydomka jednego z bohaterów wojen wyzwoleńczych, najsławniejszego z pięciu synów Matatiasza, Judy Machabeusza (1 Mch 2,2 n). Przydomek ten następnie rozciągnięto na braci Judy, na męczenników, którzy w tym powstaniu ponieśli śmierć, i na samo powstanie. Znaczenie tej nazwy jest niepewne; wyprowadza się ją najczęściej od aramejskiego *maqqabah*, co znaczy „młot" (albo w znaczeniu fizycznym z odniesieniem do budowy ciała albo w przenośni: młot na nieprzyjaciół Jahwe).

### 2.2. Treść

*Wstęp* opowiada o Aleksandrze Wielkim (1 Mch 1,1-9).

*Część I* (1,10 – 2,70) prezentuje genezę powstania machabejskiego, ukazując wrogość Syryjczyków wobec religii Izraela (1,10-64), następnie wybuch powstania pod wodzą kapłana Matatiasza (2,1-70). Powstanie rozpoczęło się w rodzinnym mieście Matatiasza Modin, dzisiejsze *el-Midje*, 12 km na wschód od Liddy.

*Część II* (3,1 – 9,22) opisuje w stylu pochwalnym walki Judy Machabeusza przeciw Syryjczykom (3,1 – 4,61) i przeciw innym narodom (1 Mch 5 – 6), opowiada o jego konflikcie z Demetriuszem I Soterem (1 Mch 7), o przymierzu Judy z Rzymianami (1 Mch 8) i jego śmierci na polu walki (1 Mch 9).

*Część III* (9,23 – 12,53) opowiada o czynach Jonatana jako przywódcy powstania, a więc o jego walkach przeciw Bakchidesowi, o przymierzu Jonatana z Aleksandrem Balasem, który jako rzekomy syn Antiocha IV wyraża pretensje do tronu (10,1 – 11,19), o stosunkach Jonatana z Demetriuszem (11,20 – 12,53).

*Część IV* (13,1 – 16,24) opowiada o następnym wodzu, Szymonie Machabeuszu, o jego relacjach z Tryfonem i Demetriuszem II (13,1 – 14,3), o jego rządach (14,4-49), o stosunkach z Antiochem VII Sidetesem (1 Mch 15 n) i o śmierci Szymona.

Tak więc *1 Księga Machabejska* opisuje dzieje 40 lat (175-134) zmagań Matatiasza i jego synów z wojskami państwa Seleucydów.

Lista przywódców powstania przedstawia się następująco:
Juda Machabeusz 166-160 przed Chr.
Jonatan 160-142
Szymon 142-134.

## 2.3. Autor

Samo dzieło 1 Mch nie mówi wprost o swoim autorze. Natomiast analiza księgi, a więc jej treści, języka, świata idei itp., pozwala wnioskować, że jej autor był palestyńskim Żydem, na co wskazuje doskonała znajomość geografii i topografii Palestyny. Człowiek ten, wykształcony i obeznany z literaturą biblijną, posiadł styl pisarzy historycznych Izraela, ale też nie obce mu były dzieła literackie świata greckiego. Był gorącym patriotą i entuzjastą kapłańskiej rodziny Hasmonejczyków. Wydarzenia powstania zna tak szczegółowo, że trzeba w nim widzieć naocznego świadka, jeżeli nie wprost uczestnika tych wydarzeń.

Autor jest jednak nade wszystko przekonanym i żarliwym jahwistą. Każde opisywane wydarzenie pełne jest religijnej wymowy. Klęska Żydów jest wyrazem gniewu Bożego, a każde zwycięstwo jest dziełem łaski Bożej, wspomagającej niewielką liczbę obrońców wiary i obyczajów przeciw ogromnej nawałnicy pogan. Bóg jest motorem wszystkich zdarzeń, a synowie Matatiasza są tylko Jego narzędziami, przez które Bóg zapewnia swemu narodowi przetrwanie mimo wszystkich przeciwności.



## 2.4. Język

*1 Księga Machabejska* została nam przekazana w greckich Kodeksach Aleksandryjskim, Synajskim, Venetus i wielu kodeksach minuskulnych (Kodeks Watykański nie zawiera ani 1 Mch, ani 2 Mch). Tak więc księga doszła do nas w języku greckim, ale nie ma wątpliwości, że dzieło zostało skomponowane w języku hebrajskim, a na pewno w semickim. Wiemy to zarówno ze świadectw Orygenesa i św. Hieronima, jak i z analizy stylu, wyrażeń typowo semickich, obfitości zaimków osobowych itp.

## 2.5. Data kompozycji

Wśród egzegetów panuje zgodność co do *terminus ad quem*, a jest nim rok 63 przed Chr., kiedy to wódz rzymski Pompejusz zdobywa Jerozolimę i profanuje Świątynię. Po tych wydarzeniach niezrozumiałe byłyby bardzo pochlebne wypowiedzi o Rzymianach w 1 Mch 8. Gdy chodzi o *terminus post quem*, to przyjmuje się czas ok. 130 r. przed Chr., a więc początki rządów Jana Hyrkana (134-104). Nie można się oprzeć wrażeniu bliskości autora i wydarzeń opowiadanych w księdze.

Inni autorzy przesuwają datę napisania 1 Mch ku rokowi 100 przed Chr., a to dla następujących powodów:

1. O panowaniu Jana Hyrkana autor tak się wyraża (16,23 n), jak księgi biblijne zwykły mówić o panowaniu zakończonym.

2. Mówiąc o pomniku nagrobnym, jaki Szymon zbudował w Modin swojej rodzinie, autor zamieścił uwagę: *„To jest pomnik grobowy, który wybudował w Modin, a który stoi do dnia dzisiejszego"* (1 Mch 13,30). Uwaga taka świadczy o upływie znacznego okresu czasu od opisywanego wydarzenia, a więc od roku 143, kiedy ów pomnik zbudowano.

Jeżeli jednak pisanie dzieła zostało zakończone ok. roku 100, to zbieranie materiałów musiało trwać przynajmniej kilka lat.

Autor stworzył dzieło historyczne o wysokiej wartości. Odtworzył dokumenty tam, gdzie nimi dysponował. Ale też nie wahał się wkładać w usta bohaterów pewnych mów, które miały uwypuklić religijną treść wydarzeń. Opowiadanie odznacza się sporą dozą obiektywizmu, trzeźwością ocen. *1 Księga Machabejska* jest dziełem historyczno-religijnym tej samej kategorii co historia deuteronomistyczna czy *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza.*

## 2.6. Treści religijne

Izrael wszedł w posiadanie Ziemi Obiecanej na drodze „świętej wojny", co było treścią *Księgi Jozuego*, od której zaczęliśmy nasz wykład ksiąg historycznych ST. I rzecz ciekawa, pod sam koniec czasów ST znowu widzimy lud izraelski jako zaangażowany w „świętą wojnę". Przy widocznych nawiązaniach do starych tradycji Izraela dostrzegamy tu jednak pewne nowe elementy. Oto ich krótka charakterystyka według o. Rolanda DE VAUX:[7]

„Juda i jego bracia toczą *«wojnę Izraela»* (1 Mch 3,2). Powstanie armii wyzwoleńczej przywołuje na myśl wiele starożytnych paraleli (1 Mch 3,46-60): w Mispa zostaje zwołane zebranie jak niegdyś na świętą wojnę przeciw Beniaminowi (Sdz 20,1), ogłasza się post, zasięga się rady u Boga otwierając księgę Prawa, gdyż nie ma już efodu ani proroka, gra się na trąbce i wznosi okrzyki bojowe (por. Lb 10,9 i *t'ru'ah*), mobilizacja jest dokonywana według zasad ustanowionych przez Pwt 20,5-8. Juda zachęca lud, by był dzielny i aby zdał się na Boga. Przed bitwą w Emaus Juda zagrzewa swoich ludzi, by się nie bali i by wzywali Boga, *«aby wszystkie narody przekonały się, że istnieje Ten, który wybawia i ratuje Izraela»* (1 Mch 4,8-11; por. 1 Sm 17,46); po odniesionym zwycięstwie dziękuje się Bogu za *«wielkie zbawienie»*, jakie się dokonało w Izraelu (1 Mch 4,24-25; por. 1 Sm 14,45). W kraju filistyńskim Juda rozwala ołtarze, pali posągi bóstw, rabuje miasta (1 Mch 5,68; por. Pwt 7,5.25). W drugiej księdze echo dawnych tekstów jest mniej dostrzegalne, ale te same idee powracają: wojsko przygotowuje się do bitwy przez modlitwę i post (2 Mch 13,10-12), Juda wygłasza do żołnierzy zachęcającą mowę: *«Nieprzyjaciele pokładają ufność w broni, a także w śmiałości swojej, my zaś ufamy wszechmogącemu Bogu, który może zarówno tych, którzy idą przeciw nam, jak i cały świat wywrócić jednym skinieniem»* (2 Mch 8,18). Hasłem do walki są słowa: «Z Bożą pomocą!» (2 Mch 8,23), albo: *«Boże zwycięstwo!»* (2 Mch 13,15). Juda prosi Pana, aby *«wysłał dobrego anioła przed nami na trwogę i przestrach»* (2 Mch 15,23)".

Ale pomimo tych podobieństw nie ma już ducha świętej wojny: Machabeusze i ich ludzie nie są już natchnieni przez Boga, Bóg nie nakazał wojny i nie interweniuje w niej wprost. Wszystko, o co walczący śmieją Go prosić, by wysłał swego anioła (2 Mch 15,23), i Bóg odpowiada na tę prośbę ukazaniem się zbrojnego jeźdźca na drodze do Bet-Sur (2 Mch 11,6-8), ale niebieski wysłaniec ma do spełnienia tylko rolę symboliczną: ta bitwa, jak i wszystkie inne,

[7] R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 281.



jest podjęta i wygrana środkami czysto ludzkimi. Jest znamienne, że aluzje do dawnych wybawień, jakich Bóg dokonał dla swego ludu, odnoszą się do przejścia przez Morze Czerwone (1 Mch 4,9), czy do uwolnienia Jerozolimy z opresji Sennacheryba (1 Mch 7,40-42; 2 Mch 8,19; 15,22), ale nigdy do świętych wojen z czasów podboju czy epoki sędziów.

Wszystko to nie pozwala uważać wojen Machabejczyków za świętą wojnę. Natomiast mają one wszelkie znamiona wojny religijnej. Matatiasz wzywa, aby poszedł za nim *«każdy, kto płonie gorliwością o Prawo i obstaje za Przymierzem»* (1 Mch 2,27), Juda walczy za lud i za Święte Miasto (1 Mch 3,43.59), *za «miasto, za religię, za Świątynię»* (2 Mch 15,17). Uczestnicy wojny walczą za wolność religijną przeciw obcym panującym, którzy zabraniają przestrzegania Prawa, ale również przeciw swym przeniewierczym braciom Żydom, *«tym, co porzucili święte Przymierze»* (Dn 11,30), *«tym, którzy porzucili Prawo»* (1 Mch 10,14; por. 1,52). Powstanie rozpoczęło się, gdy Matatiasz zabił pewnego Żyda, który zgodził się złożyć ofiarę na ołtarzu w Modin (1 Mch 2,24). Zawsze i wszędzie Machabejczycy będą walczyć przeciw *«bezbożnym»*, *«wiarołomnym»*, *«grzesznikom»* (1 Mch 2,44; 3,15; 4,2; 7,5; 9,25; 11,21-25). To była wojna religijna, która postawiła po przeciwnych stronach wiernych Żydów i Żydów zarażonych hellenizmem i ich obcych protektorów. W sposób nieunikniony bardzo szybko obie strony wprowadziły tu swoje interesy polityczne, jak to później się stało w wojnach religijnych we Francji w XVI wieku czy w Holandii w wieku XVII."

## 2.7. Prawo i Przymierze

Jak pisze ks. J. HOMERSKI[8], Prawo (Tora) i Przymierze stają się dla autora 1 Mch synonimem religii i kultu (por. 1 Mch 2,19-22.27). Przestrzeganie Prawa oznaczało dla wierzącego Żyda pozostawanie w kontakcie z Bogiem. Za święte Przymierze nie waha się on oddać życia (1,63), gdyż było ono zarówno przymierzem ojców, jak i jego przymierzem (por. 2,20.50; 4,10). Prawo staje się zasadniczym elementem życia religijnego zarówno jednostki, jak i wspólnoty. Stąd pojawia się zwrot *według Prawa* (por. 2,43; 3,56; 4,47; 10,37; 15,21). Przez zachowanie Prawa Izraelita realizował Przymierze.

Prawo i Przymierze kształtowały świadomość Izraela jako ludu Bożego. Stąd rodziło się wyraźne przeciwieństwo między Izraelem i poganami (*gôjim*). Stosunek do Prawa dzielił ludzi na dwa przeciwstawne obozy. Dlatego

[8] J. HOMERSKI, *Pierwsza i druga księga Machabejska*, Lublin 2001, s. 22 n.

walka Machabejczyków z królestwem Seleucydów nie jest już tylko walką społeczności żydowskiej ze społecznością pogańską, lecz między tymi, którzy zachowują Prawo i jego przeciwnikami. I dlatego autor nie zawahał się nazwać poganami *(gôjim)* tych Żydów, którzy zarzucili przestrzeganie Prawa i Przymierza, przyjmując greckie obyczaje. Prześladowanie rozpętane przez Antiocha IV Epifanesa posłużyło do rozróżnienia wiernych i bezbożnych. Na tym tle wspaniale rysują się postacie Machabejczyków jako tych, którzy stanęli w obronie najwyższych wartości, Prawa, obrzezania i Świątyni.

## 3. DRUGA KSIĘGA MACHABEJSKA

### 3.1. Tytuł

Mimo tytułu, pod jakim księga występuje w kodeksach greckich[9], *2 Księga Machabejska* nie jest kontynuacją 1 Mch. Opowiada ona zasadniczo te same wydarzenia powstania machabejskiego, ograniczając się jednak tylko do jego pierwszej fazy pod wodzą Judy Machabeusza. Księga opisuje więc okres 17 lat, tj. od wybuchu powstania do zwycięstwa Judy nad Nikanorem w roku 160, a więc do dnia poprzedzającego śmierć bohatera. Wydarzenia te są treścią 1 Mch 1 – 7.

### 3.2. Treść księgi

*Wprowadzenie* przytacza dwa listy, skierowane do Żydów w Aleksandrii. Pierwszy z nich mówi o oczyszczeniu Świątyni i ustanowieniu święta jej poświęcenia (2 Mch 1,1-9). Drugi list przytacza legendę o świętym ogniu, podtrzymanym w sposób nieprzerwany na wygnaniu w Persji, i informacje o archiwum Nehemiasza, zawierającym święte księgi żydowskie (1,10 – 2,18). Prolog kończy się uwagą o pracy literackiej autora: jego księga jest streszczeniem pięciotomowego dzieła pewnego Jazona z Cyreny (2,23-31).

*Część I* (3,1 – 7,42) zawiera opowiadanie o faktach poprzedzających powstanie (2 Mch 3 n), o intrygach między królami syryjskimi i najwyższymi kapłanami żydowskimi (2 Mch 5 n), o męczeństwie Eleazara i siedmiu synów machabejskich (6,18 – 7,42).

[9] Kodeksy A, VENETUS. Por. *Septuaginta*, ed. RAHLFS, I s. 1099.



*Część II* (8,1 – 10,9) nawiązuje do przerwanego uprzednio (5,27) opowiadania o Judzie Machabeuszu, o jego walkach i pierwszych zwycięstwach, o śmierci tyrana Antiocha IV Epifanesa, o oczyszczeniu Świątyni i jej dedykacji (por. 1 Mch 4,36-39).

*Część III* (10,10 – 15,36) przedstawia dalsze walki Judy Machabeusza aż do pokonania i zabicia Nikanora i do ustanowienia upamiętniającego święta.

*Epilog* (15,37-39) jest ponownym zaprezentowaniem i zaleceniem dzieła, które powinno *„uradować uszy tych, do których dojdzie"*.

### 3.3. Autor

Autor *2 Księgi Machabejskiej* jest nam znany ze swej autoprezentacji zarówno w prologu, jak i epilogu. Przystępując do streszczenia obszernego dzieła Jazona, skądinąd nam nieznanego, autor zamierzył dać czytelnikom skrócone, ułatwione i przyjemne opowiadanie historyczne. Autor miał wspaniałą formację humanistyczną, był bardzo dobrze obeznany z rzeczywistością polityczną świata hellenistycznego. Był człowiekiem głęboko wierzącym i wykształconym teologiem. Trzeba w nim widzieć prawdopodobnie jakiegoś uczonego Żyda z Aleksandrii, który bliski jest faryzeizmowi, ale z pewnością można powiedzieć o nim tylko tyle, że tkwi on w mentalności religijnej i teologicznej, która potem stanie się typowa dla faryzeuszy.

### 3.4. Data powstania

Pierwszy list jest datowany na rok 124 przed Chr. (1,9). Ostatnim wydarzeniem, jakie księga opisuje, jest klęska i śmierć Nikanora w roku 160 przed Chr. Opracowanie dzieła przez Jazona musiało wymagać kilku lat czy nawet kilku dziesięcioleci pracy. *2 Księga Machabejska*, streszczenie dzieła Jazona, powstała najprawdopodobniej w ostatnim ćwierćwieczu II stulecia przed Chr. Można też z całą pewnością powiedzieć, że księga nie powstała po roku 63 przed Chr., gdyż Jerozolima jest tu pokazana jako pozostająca w rękach Żydów.

Autor korzystał z greckiego dzieła jako źródła i sam napisał księgę w języku greckim. List w 2 Mch 9,19-27, jak i cztery inne listy (2 Mch 11) zaczerpnął autor od Jazona. Dwa początkowe listy były pierwotnie napisane po hebrajsku lub aramejsku i przez autora przetłumaczone na język grecki.

O języku tej księgi mamy wyraźne świadectwo św. Hieronima: *„[liber] secundus Machabaeorum graecus est, quod et ex ipsa phrasin probari potest"*.[10]

Pod względem literackim 2 Mch jest przykładem modnej w ówczesnym świecie hellenistycznym „historii patetycznej". Jej cechą charakterystyczną było apelowanie do wyobraźni i uczuć czytelnika. Dla tego rodzaju historii typowe są pełne patosu i uczucia przemowy, podniosły język, wyolbrzymione liczby, pomysłowe kontrasty, kwiecisty styl.[11]

W *Księgach Machabejskich* zawarto liczne określenia czasowe, nieraz bardzo szczegółowe, które jednak sprawiają wiele trudności, choćby z tego powodu, że dane 1 Mch nie zgadzają się z danymi 2 Mch. Jest też znamienne, że w 1-2 Mch spotykamy się po raz pierwszy Biblii z systemem datowania według jednego punktu odniesienia, czyli ery. Jest to rachuba urzędowa antiocheńska, tzw. era Seleucydów, której początek wyznaczono na jesień (mies. Dios = wrzesień-październik) 312 r. przed Chr. dla Syrii (system seleucydo-macedoński), zaś dla Babilonii, gdzie była bardzo mocna tradycja wiosennego Nowego Roku, na dzień 1. miesiąca Nisan (co równa się 1 kwietnia kalendarza Juliańskiego) r. 311 (system seleucydo-babiloński).[12]

Tutaj właśnie szuka się rozwiązania rozbieżności danych chronologicznych obydwóch *Ksiąg Machabejskich*, które przecież w dużej mierze opowiadają te same wydarzenia.

Trzeba przypomnieć, że w Izraelu początek roku cywilnego przypadał na jesieni, ale rok kultowy rozpoczynał się na wiosnę (Nisan). Przyjmuje się dość powszechnie, że autor 1 Mch przejął wiele dat ze źródła nieżydowskiego, posługującego się systemem seleucydo-macedońskim i połączył je z wiadomościami przejętymi ze źródła żydowskiego, które posługiwało się systemem seleucydo-babilońskim. W ten sposób dostało się do 1 Mch wiele dat z dwóch różnych systemów obliczania czasu. Inni zauważają nadto, że autor 1 Mch trzyma się rachuby antiocheńskiej dla wydarzeń świeckich, ale dla wydarzeń związanych ze Świątynią i kultem stosuje rachunek babiloński. Ten babiloński system jest stosowany w całej 2 Mch.[13]

Pewne światło na dane chronologiczne 1-2 Mch rzuciła tabliczka klinowa z British Museum nr 35.603, wyznaczająca śmierć króla Antiocha IV

[10] *Prologus galeatus*, w: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. WEBER, Stuttgart 1969, vol. 1, s. 365.

[11] W. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, Warszawa: Pax 1982, s. 288.

[12] Zob. T. BRZEGOWY, *Kalendarz biblijny. Jego powstanie i rozwój w kontekście oddziaływań kalendarza babilońskiego i egipskiego*, w: *Czas i kalendarz*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2001, s. 35-70.

[13] S. GĄDECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych*, Gniezno 1992, s. 170.



Epifanesa na październik r. 164.[14] To potwierdza dane 2 Mch 9 – 10, ukazując śmierć Antiocha jako poprzedzającą oczyszczenie i dedykację Świątyni. Dedykacja sama miała miejsce 25 *Kislew* (grudzień) 164 r. (1 Mch 4,36 n; 2 Mch 1,10 n; 10,1 nn).

Oto ważniejsze daty epoki hellenistycznej:

198 – Judea dostaje się pod władzę Seleucydów

167-164 – wielkie prześladowanie, twierdza Akra, profanacja Świątyni, wybuch powstania

164 – (listopad) śmierć Antiocha IV Epifanesa

(grudzień) oczyszczenie i dedykacja Świątyni

152 – (jesienią) Jonatan mianowany arcykapłanem przez Aleksandra Balasa

141 – (czerwiec) Akra poddaje się Szymonowi, koniec panowania Seleucydów.

### 3.5. Treści teologiczne

**1. Świątynia.** Cały dramat księgi rozwija się wokół Jerozolimy i Świątyni. W swym opowiadaniu Autor uwypukla wszystko, co łączy się ze Świątynią, i przeciwnie, wiele spraw, o których wiemy z 1 Mch (jak historia Matatiasza, czy historia następców Judy), pomija, gdyż nie wiązały się bezpośrednio ze Świątynią. Opowiedział natomiast skrupulatnie o tym, co podkreślało rolę Świątyni. Po profanacji, jakiej się dopuścił Antioch IV Epifanes, nastąpił jego zgon, a potem dzięki staraniom Judy dokonano oczyszczenia Świątyni i ustanowiono święto, które miało je upamiętniać. Po raz wtóry zaś po bluźnierczej groźbie Nikanora zapowiadającego zburzenie Świątyni nastąpiła, znów dzięki działalności Judy, śmierć bluźniercy, a po niej ustanowienie święta, które również miało głosić chwałę Świątyni. Najpierw czytelnik ma poczucie spokoju i radości z posługi świątynnej sprawowanej przez świątobliwego arcykapłana Oniasza; dzieli boleść zagrożenia miejsca świętego i znów cieszy się z arcykapłanem, gdy Heliodor zmuszony jest do uznania świętości Boga mieszkającego na Syjonie. Ale bezbożność narasta od Jazona do Menelaosa, od splądrowania Świątyni do jej profanacji, od rzezi wśród mieszkańców Jerozolimy do powszechnego i gwałtownego prześladowania. W trzeciej

[14] E. VOGT, *Catalogus cuneiformis regum Seleucidarum*, Bib 36 (1955) s. 261-262; J. SCHAUMBERGER, *Die neue Seleukidenliste BM 35603 und die Makkabäische Chronologie*, Bib 36 (1955) s. 423-435.

odsłonie widzimy, jak przez męczeństwo Żydów i ofiarę przebłagalną gniew Boży zostaje powstrzymany, Juda wybawia naród i oczyszcza Świątynię. Dlatego też można powiedzieć, że celem dzieła jest poruszyć czytelników, dać im poczucie zaangażowania, zachęcić do obchodzenia święta Poświęcenia Świątyni zarówno w Palestynie, jak i w diasporze egipskiej. Tak kwintesencję 2 Mch ujmuje *Biblia Poznańska:*

„Głównym bohaterem opowiadanych dziejów jest Juda Machabeusz, który odegrał wybitną rolę w ustanowieniu dwóch świąt: Poświęcenia Świątyni, hebr. *Chanukka*, gr. *Enkainia* (2 Mch 10,8 i 1 Mch 4,59), obchodzonego w rocznicę oczyszczenia Świątyni i wznowienia kultu przez Judę 14 grudnia 164 r. oraz święta narodowego, tzw. Dnia Nikanora, obchodzonego dla upamiętnienia zwycięstwa odniesionego na wiosnę roku 160 przez Judę nad Nikanorem, wodzem naczelnym Demetriusza I. Ponieważ całe opowiadanie obraca się wokół tych dwóch świąt, można powiedzieć, że księga ta powstała ku czci i chwale Świątyni. Paralelę do opisu tych dwóch świąt stanowi opis śmierci dwóch wielkich prześladowców narodu żydowskiego: Antiocha IV i Nikanora".[15]

Autor 2 Mch jest przekonany, że los Świątyni jest odzwierciedleniem życia narodu izraelskiego. Wierność narodu jest szczęściem Świątyni, niewierność narodu przynosi nieszczęście Świątyni. Grzech mieszkańców Judei, jej kapłanów i przywódców, przyjęcie obcych zwyczajów, zaniedbania samego arcykapłana w służbie świątynnej (5,11) doprowadzają do zbezczeszczenia Świątyni. W tym miejscu Autor wypowiada ważną myśl: *„Pan jednak nie wybrał ludzi ze względu na miejsce, ale miejsce ze względu na lud. Oto właśnie dlaczego to miejsce uczestniczyło w nieszczęściach narodu, a potem w jego szczęściu"* (5,19-20). Na tle wszystkich pochwał Świątyni, jakie znajdujemy na kartach 2 Mch, wypowiedź ta jest znamienna dlatego, że stwierdza wyraźną precedencję narodu przed Świątynią. Tym samym sprzeciwia się ona magicznemu pojmowaniu Świątyni, co zresztą zwalczali już niektórzy prorocy (Jr 7,1-4). Świątynia nie jest niczym innym, jak tylko znakiem Bożej obecności pośród wybranego ludu. Tak otwiera się droga do pojęcia świątyni duchowej.

**2. Zmartwychwstanie.** Jedną z najbardziej doniosłych i najczęściej podnoszonych myśli w 2 Mch jest temat życia przyszłego, eschatologia indywidualna. Ks. bp S. GĄDECKI uważa, że składa się na nią przynajmniej kilka pojęć: życie wieczne, zmartwychwstanie, stworzenie „z niczego", ofiara za

[15] *Biblia poznańska*, t. 1, s. 908. Tłumaczem jest ks. W. SMEREKA.



zmarłych i wstawiennictwo zmarłych.[16] Myśl o zmartwychwstaniu dominuje w scenie męczeństwa siedmiu braci, którzy umierają w przekonaniu, że po ich śmierci Bóg zwróci im życie, które im odebrał prześladowca (2 Mch 7). Tak samo myślał o zmartwychwstaniu Juda Machabeusz, gdy postanowił złożyć ofiarę w Świątyni za swoich żołnierzy poległych w bitwie (12,43). Wreszcie Razis, zwany ojcem Żydów, umiera z nadzieją, że Bóg odda mu życie, którego się pozbawił, aby nie wpaść w ręce nieprzyjaciół (14,46). Dochodzi tu do głosu już ugruntowana wiara w zmartwychwstanie. Jeden z siedmiu braci męczenników tak mówi: *„Ty, zbrodniarzu, odbierasz nam to doczesne życie. Król świata jednak nas, którzy umieramy za jego prawa, wskrzesi i ożywi do życia wiecznego" (eis aiónion anabíōsin)* (7,9). Jeszcze inny wyznaje: *„Lepiej jest nam, którzy giniemy z rąk ludzkich, w Bogu pokładać nadzieję, że znowu przez niego będziemy wskrzeszeni. Dla ciebie bowiem nie ma wskrzeszenia dla życia"* (7,14). Ostatni z braci mówi: *„Teraz bowiem nasi bracia, którzy przetrwali krótkie cierpienia prowadzące do życia wiecznego, stali się uczestnikami (obietnic) życia Bożego"* (7,36). Z tych i innych wypowiedzi widać, że to oczekiwane przez męczenników nowe życie nie będzie tak krótkie i kruche jak obecne życie doczesne. Nie chodzi bowiem o prosty powrót do życia fizycznego, choć mówi się o wierze w oddanie członków utraconych w czasie męczeństwa. Wyraźnie jest powiedziane, że ma to być „życie wieczne" i że jest ono nagrodą dla tych, którzy przez miłość do Boga poświęcają dzisiaj swoje doczesne życie. Natomiast dla prześladowcy nie będzie zmartwychwstania (7,14). Wypowiedzi te należy czytać w kontekście *Księgi Daniela* 12,1-2, wypowiedzi sformułowanej w tym samym czasie prześladowania machabejskiego. Autor Dn 12 mówi wyraźnie o wskrzeszeniu indywidualnym dobrych i złych i o nagrodzie dla jednych oraz karze dla drugich, o przemienieniu, czyli uwielbieniu ciał wskrzeszonych i wiecznym charakterze owej nagrody i kary. Teksty te pokazują, że w czasach machabejskich starotestamentowa wiara w życie pozagrobowe, torująca sobie powoli drogę poprzez wypowiedzi proroków i psalmistów, była już mocno zakorzeniona w Izraelu.

**3. Stworzenie z niczego.** 2 Mch wiąże wiarę w zmartwychwstanie z prawdą o stworzeniu. Bóg jest *„panem życia i tchnienia"* (14,46). On uformował różne członki ciała ludzkiego (7,11) i ułożył je harmonijnie (7,22). Dlatego też Jego absolutna moc może oddać i przywrócić to samo tchnienie życiowe, które jest u początków życia (7,23), ale też poszczególne członki

[16] S. GĄDECKI, *Wstęp do ksiąg historycznych*, s. 207.

(7,11; 14,46) tym, którzy dobrowolnie oddają *„ciało i duszę”* (7,37; por. 6,30; 14,38; 15,30), a więc całego siebie łącznie z tym życiem doczesnym z miłości do Jego Prawa.[17]

W ten sposób 2 Mch precyzuje po raz pierwszy to, co nie zostało dotychczas wyraźnie powiedziane w ST, że mianowicie Bóg stworzył świat i rodzaj ludzki z niczego. Matka siedmiu męczenników przemawia do jednego z nich takimi słowy: *„Proszę cię, synu, popatrz na niebo i na ziemię i na wszystko, co się tam znajduje, i wiedz, że Bóg uczynił je z rzeczy nieistniejących i że ród ludzki powstał w ten sam sposób (ouk ex óntōn epóiēsen ho Theós, kaì tò tôn anthrōpon génos houtō gínetai)”* (7,28). Chociaż autor nie użył przy tej okazji słowa technicznego „stwarzać”, to jednak mamy tu do czynienia z najwyraźniejszą starotestamentalną wypowiedzią na temat stworzenia z niczego – *creatio ex nihilo* (tak właśnie przetłumaczyła tę frazę Wulgata). Zdanie to stwierdza, że nie było żadnej odwiecznej materii.[18] Dotąd księgi święte prawdę tę wyrażały, stosownie do możliwości języka hebrajskiego, w sposób obrazowy: „pusty i próżny” (Rdz 1,2; Jr 4,23), podkreślając jednak zdecydowanie absolutną, niezależną od niczego moc stwórczą Boga (por. Ps 33,6.9; 148,3-5; Iz 40,17.28 etc.). Autor 2 Mch, mówiąc o stworzeniu świata z niczego, łącznie z człowiekiem, mógł się oprzeć na wypowiedzi Deuteroizajasza: *„Ja jestem Jahwe, który uczynił wszystko”* (Iz 44,24). Tę prawdę o stworzeniu świata z niczego podejmie i potwierdzi na wielu miejscach Nowy Testament (por. J 1,3; Kol 1,15-16).

**4. Obcowanie świętych.** Konsekwencją wiary w zmartwychwstanie jest prawda o obcowaniu świętych. Autor 2 Mch ukazuje ją w dwóch aspektach. Pierwszy dotyczy modlitwy ludzi żyjących za zmarłych. Tak więc księga uczy, że *„jest rzeczą świętą i pobożną”* modlić się za umarłych i składać ofiary przebłagalne za zabitych, *„aby zostali uwolnieni od grzechu”* (12,42-45). Kiedy zbierano ciała poległych w bitwie żołnierzy Judy, okazało się, że choć walczyli w obronie Prawa i Przymierza, to jednak nie byli wolni od grzechów. Na ich piersiach znaleziono ukryte amulety, które świadczyły, że wykroczyli oni przeciw przykazaniu Dekalogu o czci Bożej. Dlatego w przekonaniu Judy i jego współtowarzyszy przez śmierć w czasie bitwy ponieśli oni zasłużoną karę. Jednak Juda był przekonany, że Bóg może im ten grzech wybaczyć oraz obdarzyć łaską zmartwychwstania i życiem wiecznym. Postanowił więc przez ofiarę przebłagalną za grzech prosić Boga o tę łaskę dla poległych. Jest to biblijna podstawa kościelnej nauki o czyśćcu.

[17] A. SISTI, *I Maccabei. Libro secondo. Versione – introduzione – note* (NVB 16), Roma: Edizioni Paoline 1969, s. 52.

[18] Zob. szerzej T. BRZEGOWY, *Czy Bóg stworzył chaos?*, CT 64 (1994) f. 4, s. 5-21.



Z drugiej strony sprawiedliwi, którzy żyją w zaświatach, mogą wstawiać się za tymi, którzy żyją jeszcze na tej ziemi i walczą o zachowania Prawa Bożego. Wśród wielkiego ucisku przed walką z Nikanorem Juda Machabeusz modlił się o pomoc Bożą. Bóg we śnie (por. Rdz 37,5-7; 1 Krl 3,5) dał mu do zrozumienia, że za nim i za całym narodem wstawiają się zmarli w opinii świętości: pobożny arcykapłan Oniasz III i prorok Jeremiasz *„przyjaciel naszych braci, który wiele modli się za naród i całe święte miasto”* (2 Mch 15,11-16). Według tych wypowiedzi żyjący na ziemi oraz zmarli w opinii świętości, którzy osiągnęli życie wieczne, stanowią jedną wielką wspólnotę w Bogu, Stwórcy i dawcy życia.[19] Mamy tu po raz pierwszy tak wyraźnie sformułowaną doktrynę o świętych obcowaniu. Dzięki tym prawdom teologicznym *2 Księga Machabejska*, jedno z ostatnich pism natchnionych Starego Testamentu, stanowi cenne przygotowanie na przyjęcie nowotestamentalnej nauki Jezusa Chrystusa o czekającej wierzącego człowieka nagrodzie po śmierci – życia wiecznego i oglądania Boga twarzą w twarz.

[19] J. HOMERSKI, *Księgi Machabejskie*, s. 162.